

論
説

「中」と思慮の法哲学

—— アリストテレス法・国家思想研究 (一)

高 橋 広 次

序 論

- 一 幾度も蘇るアリストテレス
- 二 法哲学・法倫理・法曹倫理

第一章 人間的善とは何か

- 一 アリストテレスにおける「人間的善」の哲学
- 二 アレテーとヘクシス

第二章 中と思慮

- 一 アリストテレスにおける「中」の概念
- 二 アリストテレスにおける「思慮」の概念

(以上本号)

第三章 アリストテレス正義論及び法論における「中」と

思慮

- 一 正義論におけるメソテース
- 二 法適用及び立法における「中」と思慮
- 三 プラグマティズム自然法論としての*Jurisprudentia*

第四章 アリストテレス政治学における「中」と思慮

- 一 ポリシュー内へ存在
 - 二 アリストテレス政治哲学の方法論
 - 三 政治学におけるメソテース論
- 終わりに

序 論

一 幾度も蘇るアリストテレス

アリストテレスの世界像は、なるほどきわめて大きな影響力を歴史に刻印してきたが、今日でもなお人々の精神に感銘を与え続けることができるであろうか。とりわけ、高度に発達した現代科学文明を眼前にすれば、それはいかにも時代遅れで、旧弊なものであり、今日の思想的進歩を目指す者の足枷になりはしないか。それでもなおアリストテレスに、現代思想を導く有効な基準を求めようとするならば、近代哲学に由来する従来の根本的批判を除去しておかねばならない。その批判の第一は、人間の自然的世界像を真に受けて学問的認識の所与の基礎とする前批判的な「存在論的實在論」であり、これは、認識の客体を我々の悟性と直観の「ア・プリオリな形式の働き」によつてはじめて構成されたものと見るカント的な認識批判の洗練を受けていない、素朴な段階の世界像でしかないとするものである。批判の第二は、アリストテレスの実践哲学が傾いている「倫理的自然科学」に向けられる。この立場によれば、我々の行為の基礎は、生まれるとともに一定の目標をもつて与えられた人間本性に備わっているというが、自然から解放された自律的な活動にこそ、人間固有の道徳的文明性が見られ、可塑的な個人的自己実現の可能性が見られるとするものである。⁽¹⁾

こうしたアリストテレス批判の大半は、存在と当為との峻別、理論と実践との区別を根拠づけたカントの超越論的哲学に基づいている。認識論では、知性と事物との合致を説く模写説への批判、倫理学では、経験的な幸福追求

を超えるところに真の道德性を見る目的人格の肯定は、現代の哲学思想一般にお牢固たる根を張っている。しかしながら、試みに二〇世紀全体の哲学史・法哲学史の流れをざっと振り返ってみても分かるように、アリストテレス哲学は、こうした近代哲学の態勢を逆に批判し返す哲学が依拠先を求める努力の果てに幾度も呼び戻されている。二〇世紀前半、新カント主義及び実証主義全盛の影響下に、存在と当為とを峻別する学問方法論及び価値判断排除論の行く手に、精神のニヒリズムを危惧し始めたのはM・ヴェーバーであつた。倫理的原理は主観的で、理性的に根拠づけえず、法現象もせいぜい「価値関係的な」社会的事実として記述の対象とされるに止まる。「学」を科学として洗練しようとすればするほど、その作業に「意義」を見出せなくなつていく空しさは、彼を苦しめたが、後のフッサールも同様の危機感より、デカルトから続く「厳密学」の伝統的構想から離脱し『ヨーロッパの学問の危機』への執筆に手を染めるようになった。ワイマール共和国時代は、まさに自由主義的思想とこれに對抗する思想傾向の誕生によつて彩られる。肝要なことは、学的方法の頤木の下に萎縮した精神によつてではなく、「生」をして自ら語らしめることである。この典型として我々は、ハイデッガーによる自覚的なアリストテレス研究再生を挙げることができる(実はトマス主義者によるアリストテレス研究は、相変わらず続いていたものではあるが)。この思想的布石が、後に、法哲学界においても、ケルゼンの圧倒的影響下にありながら、存在と当為との架橋の可能性を求める手がかりとして、法学徒をしてアリストテレス研究に赴かせ、「法存在論」の台頭を促す機縁となつたことは否めない。

次いで戦後に目を転じてみよう。長らく続いた東西の冷戦構造も、ソヴィエト共産主義体制の解体とベルリンの壁の崩壊により、消滅し、フランシス・フクヤマはいち早く「歴史の終焉」を告げた。尤も、安定した民主主義諸国にも、まだ、相変わらず不正な社会問題が残っており、他の軍事独裁政権下や宗教的紛争下にある諸国にあつては、非人道的行為が繰り返される状況が見られるにもかかわらず、自由民主主義こそが、歴史上もはや超えられる

ことの無い最終の政治形態になると説いた。こうした時代背景を思想的に代表するJ・ロールズは、カントの議論をアメリカへ移植してリベラリズムを根拠づけ、一世を風靡した。彼は、功利主義批判を念頭に置いて、「正」と「善」との概念を基本的に区別する。正義によって保障される権利は、いかなる社会的利益の政治的取引や交渉にも服さない⁽²⁾。かかる考えの根底には、「正」(権利)は価値的に見て公共的な客観性を持つものに対し、「善」は各人の特殊な思いなしでしかないという前提がある。リベラリズムのみが公正な秩序を築くのであり、個人の権利は一般的な善のための犠牲に供されえないし、また何らかの「善」に関する特殊な見解から引き出されるものでもない。こうして、理想上の世界の政治形態はリベラリズム一色に塗りつぶされるかのように見えた。しかし、個人の自立を強調する社会は、かつてヘーゲルが捉えた「欲求の体系」であり、幸福を求めて大都市へ集中した人々は心身共に家郷を持たない大衆と化し、反面、家族や地域社会の紐帯を弱めていった。こうした家郷喪失の危機意識は、ひとをして共同体主義(コミュニタリアニズム)へと走らせていったが、その避難先をアリストテレスに求めたのも予想できない。なぜなら、アリストテレスは、人間の形成は国家との対峙の中ではなく、家族、地域社会、そして最終的にはポリスの中で健全に成し遂げられることを確信しているからである。「個人はゼウスの頭から完成して飛び出してくるのではない。むしろ倫理学も政治学も、人間が様々な共同体、最も知られているものとして家族や政治的共同体への参与者として展開を遂げることを明らかにしている」⁽³⁾。人間生活における有機体的役割の重要性、倫理における「徳」重視の思考は、反啓蒙主義の立場からアリストテレスを援用するようになった。

ところでさらに世紀末へと足を進めてみよう。政治的局面での自由主義は、経済的局面において利潤追求に専念する資本主義と連帯を組む。尤も、既に「社会国家」の理念の登場によって、企業家のプレオネクシア(もつと多くのものを得ようとする)ことは、憲法上の掣肘を受けているものの、そうした保護を受けない自然や環境への破壊

は、気がついたときには、地球における人類全体の生存の可能性が人口に膾炙されるほどの深刻性を帯びていた。二〇世紀の後半より、共同体主義の台頭と踵を接するように環境倫理への関心が高まっていったのとは無関係ではない。こうした思想的流れの中で、近代哲学以前の自然観への見直しから、いろいろな方面で人類の自然に対する多くの古い接し方、知恵が探られるようになったが、アリストテレスの自然観も例外ではなかった。

こういう風に見てくると、アリストテレスの思想的豊饒性は依然として残っていると言わざるをえない。それでは、今我々が当面している法哲学的諸問題に対し、アリストテレスの思想はどのような有効性を提供してくれるのであろうか。それは、「法」を知悉しているはずの法学者が問い忘れている「人間」の倫理的本性の理解である。リベラリズムは、確かに耳に心地よい思想を提供してくれる。しかし、その本質を掴まないとき、ひとは知らぬ間に崖っぷちに立たされ、置き去りにされる運命にあることを知らねばならない。「善」は果たして各人の私的な確信に過ぎないものであろうか。「善」の内容充足を各人に任せ、自由と平等、そして福祉を基本理念とするリベラリズムの社会的最大化は、今日何をもたらしたであろうか。フランシス・フクヤマの近著『人間の終焉』(二〇〇二年)は、自らが讃えたはずのリベラリズムに隠されている問題点を生殖医療や環境問題に即して抉り出した。「正」はあくまでも形式的であり、公共的決定の手続きを導くものでしかない。神の見えざる手が、議会主義を通じて、社会的に妥当する善への回復を保障してくれるのであろうか。「善の研究」、これが「正義の研究」を補完する我々の古くて新しいテーマである。そしてこの「善」へ至る道が「徳」である。徳の溶解こそが、戦後自由主義諸国が惹起した数々の社会問題における最深のアキレス腱であった。ある特殊価値を絶対化し、社会的良識に照らして明らかに反する行為でも、これに見て見ぬふりをする寛容の中で、そのイデオロギー性はますます昂進していく。「社会良識」は、極端へ走る社会情勢においてますます衰えていく。議会主義を批判することは困難であるかもしれないが、それに全幅の信頼が置けるであらうか。もし可能であるとすれば、それは、改めて統治者の資質、

即ち「徳」を問うことから始めねばならない。アリストテレスが、当時のラディカルな社会変革の提案に対し、「中庸」と「思慮」の研究に重心をかけた姿勢は、今日なお不変の価値を有する。彼の倫理学・政治学に関する著作は、政治家たらしとする者のための指南書である。次に、我々は問題を現今の法哲学界に移して考えてみよう。

註

- (1) *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Thomas Buchheim, Hellmut Flashar, Richard A.H. King (Hg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, S. ix.
- (2) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 4. なお後にロールズは *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993), p. 194, で「政治的リベラリズムは、その目的にニュートラルでありながら、ある種の道徳的性格の優越をなお肯定しようとする」ことが重要である」と述べている。
- (3) *Aristotle and Modern Politics—The Persistence of Political Philosophy*, Aristotle Tessitore (ed.), University of Notre Dame, 2002, p. 3.

二 法哲学・法倫理・法曹倫理

アルトゥール・カウフマンは、これまでの自分の学問遍歴を凝縮した『法哲学』を晩年に公刊した。それは、必ずしも法哲学者に向けられた高度に専門的な内容のものではないが、法哲学の主要な論点をもれなく取り上げ、一般読者をも共に思索へ誘う手引書である。ここで彼は、法哲学の主要課題を次のように定式化している。それは「1. 正しい法とは何であるか。2. いかにして我々は正しい法を認識ないし実現しうるか」、そしてこの基本的課題と並び「実定法の評価尺度としての正義の合理的理論と同時に法妥当論をも展開すること」である。彼によれば、法哲学は、人間的現存在の根本問題に関わる「哲学の一分野であって、法学の一分野ではない」がゆえに、制定法の妥当をエポケーに入れる（批判するにしてもシステム内在的に遂行する）「法教義学」や、「哲学」の終焉を前提した正

法を求める「法理論学派」とも異なり、法超越的視点を確保するものである。^(一)

ところで我々が問題の発端に置きたいことは、彼の法哲学の課題定式である。「正しい法とは何か」及び「いかにして正しい法を認識ないし実現できるか」の文中、「何」(Was)と「いかにして」(Wie)を斜字体にして文意を強調している。これは法学者ならば直ちに、法の実体的内容とその具体的創造手続きが問われていることを理解するであろう。しかしここで何か欠けている問いは無いであろうか。それは、法を認識するにしろ、あるいは遂行するにしろ、そしてその存在が所与のものである、所造のものである、法は人間によつて担われるという基本的事実である。いやしくもカウフマンは、法哲学を法学から切り離して哲学の一分野とするならば、法を担う人間の現存在を主題化すべきであつた。そのとき「正しい法を認識し、遂行するのはいかなる者であるべきか」という問いに含まれる「誰」(Wem)が浮かび上がつてこよう。とりわけ具体的状況において、ある規範を正しいとして受け容れ、適用するのは、その人物がどのような人物であるかに密接に関連している。「法がひとを支配する」というのは言葉の比喩でしかない。実際は、ひとが法を生むのである。そうした言葉遣いは、ひとがひとを法に従つて支配する際の裁量の狭さを、分かり易く表現しているに過ぎない。この裁量は、個別的状況になればなるほど数学的正確性をもつて測れない。その反面、法適用者の資質が重要になってくる。否、法適用の局面のみならず、立法の段階においても、国民のエートスの在り様とその表現形態は「法」の在り様に大きく影響する。人間の存在様式がいかにあるかが、法のあり方を規定する。

従来、法哲学の課題として、法の本質を問う人間自体が考察の外に置かれていた。法体系は既に独立してあり、その妥当をこれまた超越的な正義原理から批判するのが主要な作業であつたと言つてよい。これは、主観・客観の二元的な認識論的図式に妨げられ、法が人間とは別個の世界に対象としてあり、それを客観的に認識することが法学教育の基本だとされ、「法とは何か」を問う人間自身が、既に特殊な理解のもとに「法の内にある」体制をそれ

として自覚して来なかったことによる。「法とは何か」を問うことは、問う者の法に対する「前知」を前提する。この「前知」は問う者がいかなる者であるかにかかっている。この「前知」は科学的学习によつて得られるものではなく、後天的な「徳」の習得によつて身に付き、哲学的反省によつて正法認識の超越論的制約を構成するに至るのである。それだけに、法の知には技術知とは趣を異にする倫理知に近いものがある。

法内容の Was、法定立・適用形式の Wie と並んで、法主体 Wer への問いが、カウフマンの法哲学の主要課題に付け加えられるべきである。いくら正しい法を認識したところで、それを運用する法機関の徳が退廃していたら、その創造過程の端末に見出されるのは、法の外形をまとつた不法でしかない。プラトンやソクラテス、あるいは王陽明のように、そのような「知」は「真の知」ではないと言つたところで、知行合一の困難さは「人間の意志の弱さ」*fragelose* という現実の前で歴然としているのみならず、権限ある法機関の決定は既判力を持つがゆえに事は重大なのである。アーレントが取り組んだアイヒマン裁判の問題も、こうした意識に近いところから発せられたものではなからうか。

ともあれ、法哲学はカウフマンによつて哲学の一分野に位置づけられたものの、超越的思惟を生命とする「哲学」自体の退潮に伴つて、今日、法哲学は大きな曲がり角を迎え、その中心テーマを「法倫理学」という名の学科に譲り渡している現状にある。こうした時宜に合わせて、最近ドイツで Diemar von der Pfordten が著した *Rechtsethik* は初めての本格的な体系書として注目に値する。今や、かつての法哲学の主要テーマ「法の正義基準、正確には、事実的に行われている所謂実定法の正義基準を問う」は、できるだけ形而上学から離れた合理的な「応用倫理学」の一分野として「法倫理学」が取り組むべき問題になる。⁽³⁾

我々は応用倫理学の名の下に直ちに医師の医療倫理や教師の教育倫理等、職業に密接な職業倫理を連想するがゆえに、法倫理学もその連関で、裁判官や公務員、弁護士に代表される倫理を含むように思われるが、実際はそうで

はない。それは、倫理学と法哲学を両親とする新生児であり、法哲学における特に人倫に関わる重要課題を引き継ぐもので、英米流の合理的批判的倫理説の洗練を受けて、これまで原理的な問題の周りを徒に回巡するばかりでいた法哲学的思惟の進歩の無さに見切りを付け、状況に即応する具体的な回答への指針を打ち出そうとすることを目標にとる。従つてこのドイツの「法倫理学」も法主体の倫理的形成を問題に掲げるものではない。ところが同じ「法倫理学」と言つてもアメリカの「Legal Ethics」は、既に早い時点から依頼者に対する弁護士倫理を中心に展開されており、そのテキストは「臨床医学」をモデルにするようなアプローチから書き進められているものもある。我々が「法曹」という特殊職域に要請する倫理は、まさにこうした個々に異なるケースに対してどうすべきか、その適切な答えを発見する修練を積み重ねる中で、「法曹の徳」を確立してゆこうとするものと解することができる。筆者は全くの管見ながら、この法曹倫理を通覧してゆくうち、アリストテレスの方法論に際会したことに、興味を覚えた。そこで、筆者は法曹倫理に関する翻訳による次の二著作『法律家倫理と良き判断力』及び『道徳を超えたところにある法律家の役割——相談助言と依頼者の責任』を頼りに、法曹の徳倫理がアメリカでどのように理解されているかを垣間見て、もつて本論で展開するアリストテレスの「徳論」に馴染むための手引きに代えよう。しかしそれに立ち入る前に、そもそもわが国の法曹教育がどのような理念に従つて理解されているのか、瞥見しておく必要がある。その格好の資料を提供してくれるのが、平成一四年四月一八日中央審議会に答申された「法科大学院の設置基準等について」(中間報告)である。

「制度を活かすもの、それは疑いもなく人である」という司法制度改革審議会の意見を受けた本報告によれば、二一世紀の司法を担う法曹に必要な資質として、「豊かな人間性や感受性、幅広い教養と専門的知識、柔軟な思考力、説得・交渉の能力の基本的資質に加えて、社会や人間関係に対する洞察力、人権感覚、先端的法分野や外国法の知見、国際的視野と語学力等がいつそう求められる」と言う。この言葉の中には、後に本稿で触れる「思慮」

(prudentia) に関係する重要な資質が触れられている。この答申を受けた審議会意見をもう少し敷衍してみよう。

・「法の支配」の直接の担い手であり、「国民の社会生活上の医師」としての法曹に必要とされる専門的資質・能力の習得とかけがえのない人生を生きる人々の喜びや悲しみに対して深く共感しうる豊かな人間性の涵養、向上を計る。

・専門的な法知識を確実に習得させるとともに、それを批判的に検討しまた発展させていく創造的な思考力、あるいは事実在即して具体的な法問題を解決していくため必要な法的分析能力や法的議論の能力等を育成する。
・先端的な法領域について基本的な理解を得させ、また、社会に生起する様々な問題に対して広い関心を持たせ、人間や社会のあり方に関する思想や実地的な見聞、体験を基礎として、法曹としての責任感や倫理観が涵養されるよう努めるとともに、実際に社会への貢献を行うための機会を呈しうるものとする。

以上の「審議会意見」で要点を摘示してみると、「社会生活上の医師」、「人々への共感できる感受性」、「専門的な法知識の習得とその批判検討」、「事実在即して具体的な法問題を解決していく能力」、「先端的な法領域への理解」、「社会に生起する様々な問題への関心」等が挙げられるが、実はこれらの言葉は、具体的正しさの発見、共感、習得と批判、将来の予見、周囲の見直し、関心を、属性的機能としてアリストテレスがその『倫理学』で「プロネーシス」という名の徳に含ませたものに当たるとして言うまでもなくこのプロネーシスは、ユリスブルーデンティアの「ブルーデンティア」にラテン語化されるギリシア語である。

アリストテレスの「倫理知」は医師の仕事のアナロジーから得られており、その知性的卓越性は数学的知識とは異なり、感情の成熟を待つ時間を要し、抽象的に記憶にストックされるに過ぎないものでなく、普段の社会への見直しや将来の先取りといった「配慮」に基づき、いつ何時どのような事件に出会いか分からない事態に遭遇しても、慎重かつ適切に活かされる得能である。Jurisprudenceは「法律学」と訳すよりは、文字通り「法」の「思

慮」なのであり、現代的意味での科学ではない。法曹は、成熟した人間に備わる知性的卓越性たる「思慮」に基づき、法職という特殊な職業に携わるものとして、とりわけ「正義」という倫理的徳の涵養が人一倍求められる職と言えよう。「正義」は「各人のものの公正な配分」という客観的意味では、法哲学の考察対象になりうるが、主観的意味ではあまり重視されない。しかし、実は、ここにこそ全体に備わる徳を保有した人間の美しさがある。さればこそアリストテレスは「夕星も暁の星もこれほどまでに褒賞に値するものではない」と賞賛するのである。⁽⁴⁾古代ローマ法学者ウルピアヌスの有名な定義、*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum tribuens*。「正義とは各人に各人のものを返す恒常不断の意志」にしても、オルトス・ロゴスという知性に媒介された「意志」の卓越性を美称している跡が窺える。

それでは元に戻って、現代の特にアメリカで実践されている法曹倫理学の基本精神を探ってみよう。ここでは、裁判官や検事と異なり、依頼者との間での弁護士倫理が中心を占めているように見受けられる。『道徳を超えたところにある法律家の役割』という編訳書によれば、私人は一般に実力の行使を禁止される。そこで実力なしに紛議に決着をつけることができないならば、国家が保持する実力の行使を私人に求めさせるのはただ訴訟のみによる。確かに法は知られるように、あるいは知りうるように意図されており、その本質からして公共情報であるにしても、大抵の法は法律家の援助なくしては素人には手が届かない。我々の法の大部分は法律家の手を通してその効力を発揮する。この意味で、法律家の役割は「法普及のための導管」あるいは「権力の行き来する通路」となることである。⁽⁵⁾従って、法律家は、法を役立つものとするために実定法規の利用に市民を等しく近づけるよう配慮せねばならない。このことが依頼者の自律に奉仕する第一次の任務である。「法律家の役割は公共の善である実定法を利用させて、依頼者に奉仕すること、全ての市民に実定法規の知識（また、従って力）を利用可能ならしめて、力および機会を均等化することにある」。⁽⁶⁾

それでは法律家が依頼者に提供すべき最も貴重なもの、法学知識や技能にも勝る貴重なものとは何か。『法律家倫理と良き判断力』の著者ルーバンは、それは「判断力」であると答えている。⁽⁷⁾ 法律家業務倫理の教育への彼の失望は、根底においては倫理授業に判断力という要素が欠けていることから生じている。⁽⁸⁾ この判断力は実行を通して教えられる。判断力を核心に据えた倫理では、「理論を基礎にする説明よりも一層大きな程度において、性格および感覚に焦点を結ぶ。これは一般的なものよりも個別的なものに、理論的熟達よりも、現実的接触および実行を通じての学習に、抜け目無さよりも感情の優越に、かつ理論的反省に対する倫理学の究極の感受性に焦点を結ぶ」とされる。⁽⁹⁾ ルーバンは、カントが定式化した構成的判断力、つまり「法則の下に包摂する能力、すなわち、ある所与の法則に何事かが該当するか、しないか見分ける能力」よりも、アリストテレス流の判断力理解に賛意を示し、「アリストテレス派の判断力理論は、道徳的教育の範型的形式として、模倣とモデルに、習慣化に、そして理性に先行する穏当な感情の獲得に焦点を合わせる」と述べる。⁽¹⁰⁾

ここに実は「理性に先行する感情はいかにして穏当になるのか」という、倫理的徳一般の本質を理解する上で、重大な問題が秘められているが、カントが道徳法則への畏敬に基づき、感情やいかなる傾向性に対しても一切の道徳的価値を拒絶したのに対し、習慣によつて確立された性格が、人間の実践的判断を左右するとした指摘は、法曹倫理教育が臨床的法実務を通して施されるにふさわしいとする主張に道を開く。法の知識にいくら深い造詣を有していても、いざ眼前の事件に適用する段になると、簡単に躓くことがあがちなのは、判断力という得能の成熟度にかかっている。判断力は情緒の成熟と深い関係を有する。ルーバンによれば、我々は確かに、特定の事案について正誤を見分ける理性能力を掌中にしていないが、「幸いにも、われわれの道徳感情が適切にはたらく状態にある限り、われわれは、そのように利口であることを要しない。情緒は単に明晰な分析の障害になるだけではない。情緒は、他をもつて代えることのできない認識機能に奉仕し、この認識機能が道徳上の判断をもたらす。そのように

して、われわれの情緒的反應の中に、法的推論に勝る決定的な認識面の優越が作り出されるのである⁽¹⁾。換言すれば、法的判断は単なる頭脳上の修練で培われるのでなく、知情意一体の「行為的直観」をもつて遂行されるということができる。かくて、「善き法曹」となるには、「善きひと」たることが前提される。この「善きひと」とは誰か (Weil)、これが本稿の中心テーマに大きく関わる、「プロニモス」への問いである。プロニモスはギリシア語で *φρόνιμος* と書かれることから推測されるように、「思慮」プロネーシス *φρόνησις* の化体である。ユリス・ブルーデンティアは、一般に、このプロネーシスのラテン語訳ブルーデンティアの上に形成される特殊な知であり、その特殊性は、「法」および「正」[us] に由来する。

「法曹」の善きイメージは、世間の表裏を知悉し、強固な意志と、言論を裏付ける強靱な論理的思考力をもつて、紛争解決に手腕を発揮できる人物を描く。しかし、ブルーデンティアを欠けば、それは悪しき目的を巧みに正当化する「邪知」*κακὴ γνώμη* の持ち主に転化しかねない。それでは、あらゆる職域倫理に通底するとされるブルーデンティアとは、一体、人間におけるどのような働きを示すのであろうか。それは、とりわけどのようなにして「法」や「政治」といった人間的善の実現に際して働くのであろうか。この点を、プラトンを引き継ぎ根本的に考えたのがアリストテレスであり、このアリストテレスが言うべくして語り残したプロネーシスの本質的働きのみならず、その似て非なる働き、その逸脱した形態、そして超越への志向をも交えて、論じ尽くしたのがトマス・アクィナスであった。本稿は、アリストテレスが、先人達との対決から到達しその独自の実践哲学の中心に据えたと思われる「中」と「思慮」を機軸概念として、彼の実践哲学を編み直していくことを目指すものである。

註

(1) Arthur Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, C. H. Beck, 2. Aufl. 1997, S. 9.

- (2) *Ibid.*, S. 11 ff.
- (3) Diemar von der Pfordten, *Rechtsetzlik*, C. H. Beck, 2001, S. 24. 「法倫理学は法学の一部分であるのみならず、哲学の部分でもある。そこでは、それは実践哲学に——正確には社会倫理学に、応用倫理学に属している」。
- (4) アリストテレス『ニコマコス倫理学』（上）高田三郎訳、岩波文庫、一九八四年、1129b28.
- (5) スタイヴン・L・ペバー『道徳を超えたところにある法律家の役割——相談助言と依頼者の責任』住吉博編訳、日本比較法研究所、翻訳叢書43、中央大学出版部、二〇〇〇年、三頁。
- (6) ペバー、前掲書、一四頁。
- (7) デイヴィッド・ルーバン『法律家倫理と良き判断力』住吉博編訳、日本比較法研究所、翻訳叢書46、中央大学出版部、二〇〇二年、三頁。
- (8) ルーバン、前掲書、二一頁以下。
- (9) ルーバン、前掲書、五三頁。
- (10) ルーバン、前掲書、五八頁。
- (11) ルーバン、前掲書、一〇九頁。

第一章 人間的善とは何か

— アリストテレスにおける「人間的善」の哲学

アリストテレスの倫理思想で中心をなす「人間的善」*εὖδαιμον ἀγαθόν* は、ソフィストとプラトンの倫理思想から一線を描く独自の方向で考えられている。「人間的」とは何か、「善」とは何か、ここには彼自身の固有な理解が込められている。「人間的」とは「死すべき身体を持った、しかし理性的な」の意を持ち、「善」とはかかる

理性的存在者にとつて「善いと思われること」の意を持つ。彼のこうした視座から見れば、パルメニデスやプラトンの倫理に関する思惟は、世人の臆見をあまりにも高く超越する真理を説くものであつた。⁽¹⁾しかし、倫理は何よりも人々の実践に定位し、その目的の実現に資する手近な規準を提供するのでなければならぬ。それゆえに、プラトンがイデアの前に放棄した臆見 *δόξα*、現象 *φανόμενα* の持つ実践的意義を救済せねばならない。それでは、彼は再びソフィスト派の倫理思想、例えば、プロタゴラスの説く「われわれにそう思われるものが真である」という見解に立ち戻つたのであろうか。このような見解の帰結が個々人の間に価値相対主義に陥る危険を見て取つたところに、プラトンによる一連のソフィスト批判の狙いがあつたのではなかつたか。しかし、アリストテレスは、まさに生活者の基盤の中にある多様性を消去するパルメニデスの「一」や、超越して存在するプラトンの「イデア」ではなく、一定の歴史的・社会的条件の下にある生活共同体から生い立ち、多様に「現れる」倫理言語を真理探究の出発点としたのである。ところが、もしそうするなら、即ち、相対的な各人の思いなしをベースに倫理規準を尋ねるとき、今度は、「客観的な」真理規準に到達することは所詮不可能な企てに終わらざるをえないと危惧されはすまいか。このアポリアを切り抜けるために、アリストテレスは倫理学において同時に、普遍的な存在論を根底にした「現存在分析」を活用していることに注意しなければならない。⁽²⁾彼の倫理学は他方、人間の「ある」ということは「生きる」ということ、しかも動植物と異なり人間固有の仕方で「実践する」という、まさにその人間的実践の原理と原因を定義においてあらわにならしめる *λέγειν τὰ φαινόμενα* 目的を有していた。なぜなら「倫理」を考へるとき、人間の存在構造と機能とは、「人間的善」の方向づけで、無視しえない規定性を有すると考えられたからである。こうした方面から彼が言う「人間的善」は、さしあたってその内容は多様であるが、人間の魂の活動の頂極として「幸福」 *eudaimonia* とされる。この幸福概念の吟味の末に、「人々が善いと思つてゐること」は、規定性を獲得し、それがロゴスを踏まえているかどうかを目印に、真に普遍的な端的な善 *ἀπὸς ἀγαθόν* に値す

るかが検討される。かくて岩田靖夫説が適切に捉えたように、「アリストテレスの倫理思想はエンドクサと人間性の礎石の上に築かれている」ということが十分に説得的な意味をもつて理解される⁽³⁾。

『ニコマコス倫理学』の冒頭は、「いかなる技術、いかなる研究も、同じくまた、いかなる実践や選択も、ことごとく何らかの善を希求していると考えられる。『善』をもつて『万物の希求するところ』となした解明の見事だといえる所以である」とある⁽⁴⁾。ここで注目すべき点がもう出ている。列挙されている *τέχνη, μέθοδος, ποῦς, προαίρεσις* も、みな人間が「行う」ことであるが、なぜか *ποῦς* は、人間の全ての実践を含む包括的な意味で語られておらず、「行う」ことのひとつのあり方に限定されている。そこに「実践」がある、特別の意味を担っていることが推察される。次いで、ここで語られている「善」であるが、これも深い概念である。それは、人間的行為についてのみならず、あらゆる自然物 *τα φύσει ὄντα* にも適用される広範な意義を蔵している。目標追求 *οὐκ ἐπιθυμεῖν* とは存在者に偶然的に付け加わるものでなく、存在者が本来そうであるところのものになる原本的運動を指す。「努力」とは、これまた深い意義を持つ概念であるが、その存在者があるべきものに到達しようとするその存在者に属する存在の仕方であり、存在者がそれに向けて努力する目的は、この努力にとつて決して外在的ではない。目的、すなわち、*τέλος* あるいは *οὐκ ἐπὶ τὸ τέλος* に関する理論ほど、アリストテレス倫理学の存在論的にして価値論的な地平を示すものはほかに無い。*οὐκ ἐπὶ τὸ τέλος* は、そのために運動が起こる善であり、その原因・根拠である。運動の目的が無ければ、一切の努力もまた空しくなる。従つて、「目的」は運動の静止・終焉ではなく、まさしくその完成に他ならない（つまり、*teleutai* ではなく、*telos* である）。目的は我々のなすあらゆる事柄の原因となり、我々の努力を共に規定する「善」である。ここより、アリストテレスにおける「善」が、プラトニックな *χωριστόν*（離在）でなく、*οὐκ ἐπὶ τὸ τέλος*（内在）である所以を看取できる。

以上を前置きとして、先ほど保留した「実践」の意義の究明にかかろう。ここには「行為の目的は行為そのもの

か、行為を超えた産物か」という実践プラクシスと制作ポイエーシスとの相違への問いが、「実践」の意味を確定するのに助力する。『形而上学』第九卷第六章で、これらの語句の正確な意味が探求されている。⁽³⁾ それによれば、己のうちに己の目的を持つ「運動」*κίνησις*が *πρόσῃς* で、目的を有する *κίνησις τέλεια* のみが *ἐνέργεια* (活動)であって、行為の *ἔργον* は行為者自身のうちにある。これに対して *ἔργον* (産物) が行為の外にあるとき、*ἐνέργειαν* も行為の外にある。例えば、建築活動は、家が建てられてしまった後には、もはや消えてしまう。それゆえに、制作 *ποίησις* にあつては、*ἔργον* の方が、それを生み出す活動よりも本性的に善いと言われる。確かに、広い意味でのプラクシスには、行為そのものの外にあるものを実現する制作をも含むが、狭義ではそれ自体の純粹な活動 *ἐνέργεια* 自体を意味する。それ自体のうちに自己の目的を含んでいないような運動は、本質的に限定を持っている。それは、目的の到達において、必然的に現れるのを止める。制作は自己のうちに自己の目的を含まないがゆえに、無目的運動 *κίνησις ἀτέλης* である。ここでは産物が真の運動の目的とされ、運動自体は単に途上にあるものに過ぎない。固有のプラクシスでは目的が活動とともにある。このような行為の実行はその存在においていかなる限界、終わりをも持たない。なぜなら、為されている目的は、まさにその為している働きの中に常にあるからである。従つて、*ἐνέργεια* は「活動」というよりも存在者の存在の存在論的完成・充足の意が強く、人間に関して言えば、その人間性の実現を意味する。

ところで、人間の行いには多くのものがあるが、互いに連関している。この関係で基本的なことは、高次の目的は低次の目的よりもより選択の対象となり、高次の目的のために低次の目的が追求されるというふうに、多様な目的のうちにも統一があるということである。ただここで疑問が生じる。もし己の目的を己自身の実現のうちに有する活動が、他の目的のために行われるというのであれば、プラクシスの定義に反し、プラクシスという独自の行いをポイエーシスに解消して、この区別を消去してしまうことにならないであろうか。この疑問は、同じ行いを異

なつた視点から見ることによつて解決されよう。例えば、笛吹き活動は、その純粹な行為の遂行にテロスを持つが、外的視点から見れば享樂や金儲けのための手段として遂行されることもある。他方、笛の制作は、依頼された作品によつて目的を規定された行いかもしれないが、内的視点から見れば、『修善寺物語』の面作師が主客合一の彫琢三昧のうちにあつたような心境で遂行されているかもしれない⁽⁶⁾。いずれにせよ各目的のうちに上下関係が成立するならば、あらゆる我々の行為によつて最終となる「目的」はあるのだろうか。アリストテレスによれば、目的の連関は無際限 *eis apeiron* に存在しない。さもなくば我々の欲求 *oûdesis* は空虚になつてしまふ。彼にとつて「限界」 *πέρας* は「終局」 *τέλος*、あるいは「形相」 *eidos* と同じく、物事をして意義有らしめる根拠であつて、「無限界」は無限遡及として忌み嫌われる⁽⁷⁾。欲求は対象を持たなければ空虚だし、我々の到達範囲を超えていれば追求しても無駄である。それゆえに、我々がそれ自体のために欲するもの *oû di' autō boulaizetha*、我々がその他一切のことを為すのはそのためであるところのもの *tālla de dia touto* がなければならない。アリストテレスによつてこれこそが「我々の達成しうるあらゆる善のうち最上のもの」 *ti to pantōn agōtaton tōn agathōn*⁽⁸⁾、即ち「幸福」 *eudaimonia* である。

しかしながら「幸福」の内容となるとまぢまぢである。大衆の意見では、快樂・富・名譽・健康であつたりするし、世に優れた識者によれば「善自体」 *agatha kath' autō* であると言われたりする。しかしつまるどころ幸福の内容として次の三つの生活形態が区別される。それは「快樂的生活」 *bios diolautotikōs* と「政治的生活」 *bios politikos* と「觀想的生活」 *bios theōretikos* とである⁽⁹⁾。アリストテレスの倫理学は「人間的善」の哲学であつた。人間が人間の持てる最高の働きのうちにあることであつた。そこでこの観点から見れば、大衆が選ぶ快樂的生活様式は畜類が選ぶものと変わりなく、永遠のものを思索する觀想的生活は、最も完全な人間の活動 *energeia* であるが、実践的思惟、即ち「善く生きる」 *eū zēn* ために善く思惟するという究極目的を超えている。形相・質

料の結合体としての人間にとって「善く生きる」ことの最高形態はいかにして捉えられるか。アリストテレスの取った方法は実に奇抜である。人間の様々な行為の現実的 *ἐργον* を見るのは助けにならない。むしろ人間としての人間の *ἐργον*、つまり人間がそうであるところのもの（要するに *εὖδον*）から流れ出る限りの人間の行為に注目せねばならないと言う。つまり、笛吹きや大工としての人間がひとつの機能を持つのであれば、人間としての人間がひとつの機能を持つとも考えられるではないか。⁽¹⁰⁾そこで、人間が他の生物と共有しているものは人間自身の特殊な課題を構成しないから *ἐν ᾧ* 自体は人間存在の最高かつ固有の内容たりえない。それでは人間固有の働きは何か。アリストテレスによれば、人間の魂は「理性」*νοῦς*、「ロゴス」*λόγος*に他の生物に見られない固有性を有する。従って、「人間の機能は或る性質の生、すなわち魂の『ことわり』*λόγος*を具えた活動とか働きにはかならず、すぐれた人間の機能は、かかる活動とか働きとかをうるわしく行なうということに存するのであつて、すべていかなることがらもかかる固有のアレテー *ἀρετή*（卓越性）に基づいて遂行されるときによく達成されるのである」。⁽¹¹⁾つまり、最高善としての徳（アレテー）の本質は、人間の本質と一致して理性的根拠によつて導かれた精神作用及び行為様式である。かくして「人間の善とは何か」に対する答えが出される。それは、「人間のアレテーに即した魂の活動」*ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν ἀνθρώπου*である、ということになる。

註

* アリストテレスの原典は、オックスフォード・クラシカル・テキストにおけるロス校訂版を用い、訳文は、岩波文庫を参照した。引用はベッカー校訂版の頁数に従う。また、著作の略記も、慣例に従っている。

(1) EN. 1097a1-12: 「善そのもの」を知っている方が確かに、行うべき善のためにはいいのではないか、かかるものをいけば範として持つておれば、我々にとつての善をよりよく知ることができるのではないかと考えるかもしれないが、アリストテレスによれば「それは然し種々の学問の實際に背いている」。イデアを見たひとがどうしてそれによつて医療や統帥の能力の上に多きを加えるところがあるだろうか、実際、医者、考察するところは、「健康」のイデアではなく、あのひとこのひとの健康に他ならな

い、と述べている。ここに明瞭にアリストテレスの「人間的善」とその「実践」（プラクシス）観が看取される。

- (2) Paul Schuchman, *Aristotle and the Problem of Moral Discerning*, 1980, pp. 17f. 同書は、明らかにハイデッガーのマールブルク講義を連想させるような形で、「人間の存在」に関心を寄せ、ギリシアの倫理学は基礎的存在論であり、それを理解する方法は現象学的方法が適切であるとする。確かに、アリストテレスのみならず古代ギリシア思想において、倫理学は今日に言う所謂「規範学」と同一視されてはならない。倫理学を存在論に解消することには疑問を覚えるが、筆者はこうした見方が重要であることを否定しない。

- (3) 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、一九八五年、八頁。

- (4) EN. 1094a1-3.

- (5) *Metaph.* 1048b18-35, 1050a23-b2.

- (6) よく環境倫理学の議論において、アリストテレスは、「自然は人間のために多くの生物を用意した」という言葉を捉えて、人間中心主義を根拠つけた哲学者と見られるが、他の生物が、人間がそれを利用するという視点とは無関係に、己自身のテロスを実現しようとすることを否定しているのではない。

- (7) Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Bd. 18, Vittorio Klostermann, 2002, S. 38f.

- (8) EN. 1094a18 sq, 1095a16-17.

- (9) EN. 1095b18-19.

- (10) EN. 1097b30 sq. 「目や手や足や総じて身体の各部分について何らかそれぞれの機能が見られるごとく、それと同じように人間についても、こうしたすべての機能以外に人間の機能と呼ぶことのできる何らかの機能を考えうるのではあるまいか。」

- (11) EN. 1098a15 sq.

二 アレテューとヘクシス

今我々は、人間的善は、人間の魂の「ことわり」の部分が真に善く発揮されている状態にあることを見た。それでは、人間の魂の活動が真に善く為されるのはいつか。活動というからには睡眠中ではなからう。このことを理解

するために、アリストテレスの議論をさらに追跡せねばならない。彼は、アレテーが魂において生まれるところとして、情念 *πάθος*、能力 *δύναμις*、状態 *εἶδος* の三つを区別し、情念や能力のいずれにも属さず、情念に対する一種の「状態」として捉える。我々が「怒る」ということそれ自体は何ら徳にも悪徳にも属さない。しかし、「怒る」ということへの関係において、あまりにも激越であるか、鈍感であるならば、我々は悪しき「状態」にあるのであり、これに反して過不足も無い「中」的にあるならば、我々は善き「状態」にあるのである。⁽¹⁾ ここで、アリストテレスによるアレテーとヘクシスとの区別を読み取ることができる。例えばここに、笛吹きとすぐれた笛吹きとがいるとする。両者とも為すことは同じで、笛を吹く能力を備えている。こうした状態がヘクシスと呼ばれる。しかし、演奏が善く為されたとき、演奏の最善の準備能力、最善のヘクシスが実現されたとき、この演奏を為しうるものの最善の状態が笛吹きのアレテーと言われる。笛吹きはその善を彼の *ἐργον* が *κατ' ἀρετήν* のときに達成する。この議論が一般化されると、人間的善は、その最善の状態にある人間存在の実現であるということになる。人間の幸福は、人間を人間的なものにするものをプラクシスを通して実現することである。プラクシスとしての人間の存在は、その最も固有のアレテーの実現であるときにのみ、その善き存在に達するのである。プラクシスはその本来的あり方を「卓越したあり方」*ὁτιονόμας* に有する。この卓越性がアレテーによって表現される。我々がここでアレテーに伝統的に「徳」という言葉を当てるとき、かかる意味を含有していることに注意しておく必要がある。

ところでヘクシスは『形而上学』においてもその語源から説明されている。ここでハイデッガーの詳説を援用しよう。彼は、同書第五卷第二三章に説く *ἐξεν* (持つ) と *εἶδος* (所有態、状態) との関連を指摘してから、同巻二〇章に説く *εἶδος* の意味を注釈している。アリストテレスはヘクシスに三つの意味を分けている。⁽²⁾ 1. 何ものかを所有しているものと所有されているその何ものかとの間の或るエネルギー、即ち一種の行為または運動。2. それに

よつてその事物がその事物それ自体において、あるいは他の事物との関係において、案配よく置かれたりまたは悪い案配に置かれるような配置 *diatheis*。3. その事物にこのような配置を持った部分がある場合。以上を纏めると、ヘクシスは配置である。これは、同巻一九章「配置」ディアテシスの説明によると、部分を有する事物の配列 *taxis*、即ち「秩序」という意味を有している。こうしたアリストテレスの説明を受けて、ハイデッガーはヘクシスは配置として、配列秩序として、*ordo* 起源を有すると解する。分かりにくいのが、瞬間の配置において自分が正しい状態に置かれていると感じることがヘクシスである。彼の原文を挙げた方がよからう。それによれば、*ἔστις* ist die Bestimmung der Eigentlichkeit des Daseins in einem Moment des Gefaltsseins für etwas. ^(c) である。つまりプラクシスはアレテーによつて、そして今やアレテーは *ἐστὶς ποσότητις* として特徴づけられる。ここで我々はまだ規定していない重要な用語に出会った。それは *ποσότητις* という言葉である。この意味を明確にしておかねばヘクシスの理解も中途半端に終わらう。ハイデッガーが当てた訳は *Gefaltssein für etwas* である。その意は「ある状況の中で取り乱すことなくあることへ向かう態度が一定に自覚的に決意されている状態」ということであらう。この言葉は、後の『存在と時間』において現れる「先駆的覚悟性」を連想させるが、アリストテレスは『倫理学』第三巻第二章で、プロアイレシスについて集中的に考究している。⁽⁴⁾ 彼はプロアイレシスの本質を捉えるため、欲情・憤激・臆見と比較区別し、欲望には必ずしも同調しないこと、不可能なことには関わらないこと、目的への諸々の手立てに関わることをもつて、その本質的働きとしている。プロアイレシスは行為への着手を主眼に置くため、「我々の力の及ぶ範囲内にあること」 *τὰ ἐφ' ἧμιν* について初めて可能なのであり、「各人は行為の根源的な端初を自分自身の、詳しくいえば自分自身の内なる支配的部分のところまで持ちきたしたとき、彼はいかにしてなすべきかの探求をやめる」。かくて「プロアイレシスとは我々の力の範囲内に属することがらについての思量的な欲求である」と定義される。⁽⁵⁾ しかしながら、プロアイレシスの究極の本質はここに止まらない。アリストテレスは

第六卷第一二章で「思慮」*φρόνησις*を正面から取り上げる連関で、単に外面的、形式的に正しいことを行っても、我々はまだ彼らを正しいひととは言わない。「善きひと」であるためには事を為す際の「心のあり方」*πρὸς ἑαυτὰ*が問題なのである。自らのプロアイレシスに基づき、為される事柄それ自身のゆえにこれを為している場合、そのひとは「善きひと」であると言われる⁽⁶⁾。この言葉は、まさにカントそのものの「道徳性」を指し示しているのであって、カントが、アリストテレスの倫理を、幸福への打算的要領のように捉えるのは明らかに誤解に発している。

ハイデッガーはヘクシスとアレテーとの連関への洞察から、次の四つの現存在の根本形式を明らかにした。⁽⁷⁾ 1. プラクシスは現存在の自己自身の配慮 *Das Besorgen* である。この根本現象はヘクシスという概念に潜んでいる。2. ヘクシスにおいて現存在はより鋭く「そのつどのあり方」*Jeweiligkeit* において示される。3. ヘクシスは瞬間 *Augenblick* に定位した現存在の覚悟性 *Gefäßsein* である。つまり瞬間に方向づけられていることは、現存在が己のそのつどの状況から掴み取ったものである。4. このヘクシスの発生は、つまり、いかにして現存在が自己自身に対して一定の覚悟性に到達するかは、その形成の機会や仕方を再び専ら現存在自身に有しうるのみである。以上の規定から洞察されるように、ヘクシスとしてのアレテーは外側から現存在に持ち来たらされた所有ではなく、現存在自身の仕方である。しかしハイデッガーはさらに一步を進め、「アレテーは現存在の *Wie* であって……時間性によって特徴づけられる⁽⁸⁾」と述べる。こうして、アレテーは *δι' ἑθους*、つまり「習慣」によって生じることへとつながられる。あれこれの目に遭わされながら様々な情態に対して一定の覚悟が出来上がってくる中で我々はヘクシスを掴みうる。我々は行為のいろんな可能性を用いることの中からヘクシスを身につけるのであって、逆に所有としてヘクシスを持ち、それから、これを使用するのではない。生の体験を超越えるア・プリオリな倫理は存在しない。ただ我々は正しく行為することによって正しくなるのであり、また我々は正しく行為するためには既に正しくなく

てはならない。この循環⁽⁹⁾の中で、現存在のうちに形成される *Gefäßsein* の *Wie* がヘクシスとなるのである。これに對し例えば技術の場合、靴を制作するとき、テロスでありエルゴンである靴が、履き心地がよいかどうか問題なのであって、それ以上のことは何も問題にならない。しかしながら、人間の存在がそのエルゴンにおいてプラクシスとして規定されるような場合、ハイデッガーは「人間のエルゴンにとって技術の場合とはまったく別の根本規定が尺度となつてゐる。問題なのは行為者が自分自身にどのような態度をとつてゐるかどうかである。ヘクシス、*Gefäßsein* が問題である」と對比して説明してゐる。⁽¹⁰⁾ こうしてハイデッガーは、アリストテレスの説く行為者の様態について三つの契機を取り出す。その第一は、プロネーシスによつて知られてゐること、第二は、自己自身の決意に基づいて行われること、第三は、自己の安定的な不可變の状態に基づいて行われていることに要約される。

以上の考察より、アリストテレスが「人間にとつての最高善のあり方」の領域をどのように捉えていたかが推察される。ここで、煩雜を避けるため、この領域設定をたくみに描いてゐる岩田靖夫氏の纏めを援用しよう。まず第一に「アリストテレスはここで人間の幸福の成立する領域を神の干渉という上方の領域から切斷し、自己自身の力の及ぶ範囲内でそれを成立せしめようという自律の立場をとつた」。第二に「最高善たる幸福を偶然 *tychē* の手に委ねることはあまりにも条理に合はぬ」ものとして、偶然が幸福から排除される。偶然は、不安定なもの、恒常性に欠けるものであるがゆえに、本来、恒常的なものたるべき幸福に矛盾するからである。幸福の領域は我々の力の及ぶ範囲内に限定される。第三に、幸福は素質 *physis* によつて必ずしも決まるものではない。「徳は自然に生ずるのでもなく、自然に反して生ずるのでもない」(*1102a1-15*) という絶妙な短い言葉で示されるように、人間のあり方は自発性をもとに自己自身の決斷と行為の反復習慣によつて一定の覺悟性が確立される。さりながら、このことが可能となるためには「人間のうちには徳に對する本性的素質が可能的に内在」していなければならない。第四に、幸福とは魂のアレテーに即したエネルゲイア(活動)であるがゆえに、死後の世界における幸福は何ら問題と

されない。かくて岩田氏は「人間の善の成立する領域」は「超越的世界、運命的世界、死後の世界を排除し、素質主義という決定論的立場を拒否するもの」であると論定する。⁽¹¹⁾

ところで先ほど引用したように、徳は自然に生ずるものでもなく、「自然に反して」 *naga phron* 生ずるものでもない。これまでの説明は、この文の前半部分に関するものであつて、後半部分の説明に関しては不十分である。

人間の幸福が実現される人間の働きは、人間の存在論的構造によつて限定されていることが看過されてはならない。ここで『デ・アニマ』で提示された靈魂の構造分析を援用することによつて、「倫理」の成立領域に関する説明を補完せねばならない。推察されるように、同書における魂の三分説がこれに関わる。それによれば、靈魂は理性的部分と非理性的部分とに分けられ、後者は欲望的（聴従的）靈魂と植物的靈魂とに分けられる。数学的対象についてのロゴスは、勝義の理性的部分が関わり、また、植物的な部分はいかなる意味においてもロゴスを分有しない。倫理が成立するのはまさに魂の「欲望的な部分」であり、これがロゴスに聴従しうる限り、ロゴスを分有すると言ひうる。⁽¹²⁾ その限り、倫理の成立基体は非理性的部分であることに注意せねばならない。つまり、人間における動物的欲望は、動物におけるように全く本能に限定されて対象を志向するのでなく、ロゴスとの対抗関係の中で形相を受け取るのである。岩田氏の適切な表現によれば、「人間が理性と非理性性の両世界にまたがる存在者である限り、これは極めて人間的な部分であるといわれうるのであり、こここそが倫理的徳の成立する場所なのである」。⁽¹³⁾

ところがまさにこの点で、最高善とされた幸福に、結合体としての人間存在の本質が影を落としてくる。幸福の本質はアレテーに即した魂の活動であるにしても「それは幸福の必要条件とはいへても、いまだ十分条件とはいえない。幸福は有徳な活動の他に、なお、身体的善と外的な善を必要とするのである」。⁽¹⁴⁾ ストア学徒は、一切の感覚的欲望から離脱し、純粹の理性的生活の確立に「平静」の徳を見出そうとしたのに対し、アリストテレスは人間の魂の第二番目の部分の意義を軽視しない。人間性の活動は、世界の中で行われるのである限り、また偶然が支配す

る世界のあり方に左右される。こうした中で幸福は「外的な善」*tù êntós áyathá*の準備への配慮 (*Sorge*) もまたあわせて必要とする。アリストテレスはこの部分の「配慮」の研究を『政治学』で詳細に追求したが、現存在の本質部分の「露開」*áphanēn*に専念するハイデッガーにあって、外的な善の「配慮」は考察の脇へ置かれる。しかし、外的な善、とりわけ「財産」の問題についてはアレテーの実現に大きく影響してくる。なぜなら、外的な善は、ある限度を超えると、もはや有徳な活動を実現するどころかその桎梏にすらなりかねないからである。所謂経済活動における「貪欲」*tlēoneisía*は、制度の倫理的次元と深く関わっている。

最後にこの項を締めくくりに当たり、アリストテレスにおけるアレテーとヘクシスの関係を、再び、岩田氏の適切な纏めに従い確認しておこう。第一に、アレテーに即した活動は「一回や二回の単発的で気まぐれな行動ではなく、同一の行為の長年月にわたる反復によって形成されたヘクシスに発する活動である」。「このような行為能力は人間が自ら獲得したものでありながら、人間の素質の中に食い込み、遂には本性へと転化する」。第二に、「知識や技術も同じくヘクシスではありながら反対へかわる能力であるのに——医術は人を健康にすることも病気にすることもできる、技術自体は方向性をもたない——有徳な行為を生み出すヘクシスは常に善へ向かうという確定的な方向性をもつ」。第三に、「学問や技術には忘却が起こりうるが、有徳な行為には忘却は起こりえない」⁽¹⁵⁾。こうして偶然の支配する世界にありながら、幸福の安定性は倫理的徳の安定性によって保障される。

ところで、倫理的徳は個々の具体的行為において実現される。しかし、そのつど相異なる状況の中で遂行されるがゆえに、いつ、どの程度に、どのような仕方で、遂行されるべきか、あるいは人間的情念に関してはどの程度までが行き過ぎで、またどの程度が過少であるかということも、世の賞賛と非難に関して問題になるであろう。この考察は、天体や数学的対象を考察するような純粹理性によつてではなく、魂の欲望的部分に関わる理性によつて行われる。『形而上学』において「実体」が、一般に量・性質・関係などのカテゴリーに従つて、述定

されるように、「善」もまた *νοον, νοιον, νοος* としたカテゴリーに従い独自の理性によつて把握される。アリストテレスの場合、賞賛さるべき「善」は、プラトンの超絶的普遍原理に基づいてではなく、個別的な具体的状況の中での行為について語られる。この「語り」は、オルトス・ロゴスに即し、従つて極端を避け「中」を指す思慮プロネーシスによつて認識され、実行へ移される。それでは、今挙げた「中」とは何か、「思慮」、そしてオルトス・ロゴスとは何か、これらは倫理実践において一体となつて働く関係に立つが、我々は以下の行論でこれを視点の遠近から別々に主題化して理解に努めよう。

註

- (1) EN. 1105b20 sqq.
- (2) Metaph. 1022b3-16.
- (3) Heidegger, *op. cit.*, S. 176.
- (4) EN. 1111b4-1112a18. vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 18. Aufl., 2001, S. 305, „vorläufige Entschlossenheit“.
- (5) EN. 1113a10-13.
- (6) EN. 1144a13-20.
- (7) Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, S. 180.
- (8) *Ibid.*, S. 181.
- (9) この循環については、両親や教師が子供の理性を形成する後見役を務めるのと、後見役なしに自律して理性を行使する場合とに分けて論じるような「教育論」が解決の鍵を与えるであろう。
- (10) Heidegger, *op. cit.*, S. 182f. vgl. EN. 1105a31-33.
- (11) 岩田、前掲書三二—三三頁。EE. 1214a22-25, EN. 1099b24-25, 1103a18-24.
- (12) EN. 第一卷第一三章参照。
- (13) 岩田、前掲書三七—三八頁。
- (14) 岩田、前掲書四二頁。

(15) 岩田、前掲書四三頁。EN. 1100b35, 1100b17 参照。

第二章 中と思慮

一 アリストテレスにおける「中」の概念

アリストテレスにおける「正しい中」の原則は、『ニコマコス倫理学』の第二巻で集中的に取り扱われている。形式の面から言えば、徳は正しい「適度」*ovμepov*であり、自然と同様に、過超 *πλεον* と過少 *ελαττον* との両極の間にある「中」の保持に向けられている。かかる「中」の理論は実は、アリストテレスの実践哲学だけでなく、彼の全著作を貫く横断的概念といっても過言でないほど重要な意義を含んでいる。⁽²⁾ 中国古典の『中庸』においても「中」は哲学的意味と実践的・倫理の意味とを含んでいる。同書の首章によれば「中和」という言葉が出てくるが、この場合、「中」は「性」、即ち「道の体」を示すのに対し、「和」は「情」、即ち「道の用」を示すもので、統一的に「中」の形而上学原理を踏まえるのに対し、特にそれが、実践的徳目の面から言ったとき「中庸」として展開される。「中庸」は天命の当に然るべきところが人間の情や行為に適合したものである。⁽³⁾ アリストテレス「中論」研究の初期段階で、Hermann Kalchauer は、その論文 *MEZOTEN bei und vor Aristoteles* (1911) で、いかにこの概念が彼の著作の随所に散見されるかを具に拾い上げただけでなく、アリストテレス以前の中論がいかに彼の「中庸論」に影響を与えているかを、古代ギリシアの幅広い文献から拾い上げ、関連づけている。⁽⁴⁾ こうした論述の過程で、彼は、『倫理学』(1106b15) 及び『政治学』(1326a35ff) での自然におけるアナロジーへの言及から、自然に

おける「正しい中」の確定においては、事実に対し何の暴力を加える罪も犯さないのに対し、倫理学では図式の遂行が技巧的で、強要的に現れざるをえない点で、自然観察の優位性に賛同し、哲学者は自然から得られた観察をあとから倫理における規範として利用していると述べている。⁽⁵⁾

この実証的な研究の成果を受け、かつニコライ・ハルトマンの『倫理学』(一九二六年)で「価値総合」として発展的に解釈されたメンテース論を、さらに敷衍した著作がHerald Schillingの手になる*Das Ethos der Mesotes, Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (1930)である。有識者によれば、「中庸」道徳などは、より高い価値への飛翔を妨げる安全と無難の道徳を説き、平凡な生への保守的執着を表すもので、アリストテレスほどの炯眼の持ち主がなぜこうした凡庸な徳論のとりこにされたのか分らないという非難にも晒された。しかし、シリンドは、アリストテレスの「中庸は頂極である」という言葉に注目する。⁽⁶⁾四書五経のひとつ『中庸』も奇しくも同じく「中庸其至矣乎」と呼応している。ontischな面から見て過大な徳の行き過ぎは、axiologischな活動から見れば劣っている。それゆえわが国では俗に「過ぎたるはなお及ぶざるが如し」とも言われる。存在的な向上と価値論的な向上も、ある一点を過ぎてしまうと下降となる。「アレテーはその実体に即して言えは中庸μεοότηςであるが、価値形態から見れば頂極ἀρετήを示す」(1107a6-b)という言葉は、また、『形而上学』第五卷第一十六章で「テレイオン」(完全な)という言葉からも説明される。「アレテーは完全性の一種である。というのは、各々の物事が完全であり、各々の実体が完全であるのは、その各々がそれぞれの種の固有の卓越性に関してその自然の大きさ(偉大さ)の少しの部分をも欠いていない場合だからである」とし、「その終わり(テロス)に達したものが——望ましい終わりである場合——このものがテレイオン「全うしたもの、完成したもの」と言われる」(1021b21sq.)と述べている。⁽⁷⁾これに比べれば、両極端である過超と過少とは根源的テロスに悖っているばかりか、完全性を破壊する。ただ中庸のみが、*τὸ ἐν μέσῳ*を完成させるのである。

ここで「メソテースはアクロテースである」ということの意義にまず注目したニコライ・ハルトマンの見解を紹介することから始めよう。彼は徳の過超と過少との線分の真ん中に「中庸」を置くのを、存在論的考察と名づけ、この中庸は、価値論的考察からするならば、この線分次元を超越する頂点に立つと位置づける。従つて、両極端にある悪徳と徳とが同一直線上に並ぶとのみ読めば、大きな誤解を招くことになる。例えば有名なカントによる批判によれば、アリストテレスの倫理思想は、徳と悪徳との質的差異を量的差異に基づいて説明するものである。徳は過少を増大させ、過超を減らすことによつて到達する「中」において発見されるものと理解される⁽⁸⁾。しかしアリストテレスの書いていることを正確に理解するためには、メソテースの量的側面と質的価値的側面とを区別することが前提となる。彼は、中庸について「事柄に自体即して」*κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα* か「我々に関して」*πρὸς ἡμᾶς* を区別した上で、「すべて連続的かつ可分割的なものからは過超、過少、中をとりうる」とし、前者の観点での「中」とは両極端から等距離に存し、これは万人に同一であるのに対し、後者の観点での「中」は例えば競技家と初心者との間で異なると述べているのである⁽⁹⁾。これに基づき、岩田氏のカントへの反論は次のように為される。

「二体、徳も悪徳も人間の或る生活形態である。だがこの生活形態の実現される基礎は、人間が形相と質料の合成体であるところから、肉体的であり従つて量的であることをなんびとも否定できない。すなわち、節制、勇氣、などの徳が固有な質的原理の故に徳であつても、それぞれの実現形態は行為者の食欲や恐怖感に示されるパトスの生活質料の或る量的限定である。……中庸の実現される場として『すべて連続的かつ可分的』とアリストテレスのいうものは、徳の素材となるわれわれ自身の生活質料であり、決してその原理ではなかった」、「第一、徳と悪徳とが質料において連続していなければ生活を改めることにより、悪人が善人となり、また善人が悪人となることも不可能となる。即ち、中庸とは質料的観点より眺められた徳の位置である⁽¹⁰⁾」と。

岩田説はハルトマンの存在論的次元を、徳の質料的規定に関するものと解することによつて、適切なカント批判

を行つた。これに対して、ハルトマンと彼に従うシリリングによれば、「中」は、垂直の価値論的次元から見て、「頂極」の性質を示し、「そこには取り除くべき何ものもなく付加すべき何ものもない」ような精密なすぐれた徳が見られるとして、アリストテレスの真意を救い上げた。アリストテレスはこう言う。「総じて快樂や苦痛を感じるということは過多と過少とが存しており、これらはいずれも宜しくない。だが、これに反して、然るべきときに、然るべき事柄について、然るべきひとに対して、然るべき目的のために、然るべき仕方において、それを感じるということ、これは『中』的にして最善であり、まさしくこうしたことが徳には属している」⁽¹¹⁾が、かかる意味での「中」は両極の単なる折半から発見できることではない。この「中」に関して過つことは容易であるが、適中することは至難である。しかるが故に「中庸は頂極である」と言われるのである。「善」とは価値論上のアクロテースであり、極度かつ一方的な善であつて、両極の悪の間ではない。両極は存在論的には対立するように見えても、いずれも同じ悪徳なのであつて、価値論的な視点では、実はどちらも善に対立している。シリリングは「アレテーは価値論的には極 *ὑπερβολή* であつて、善悪次元の間 *μεταξύ* ではない」と明言する⁽¹²⁾。

メンテースが「極」であることの実例を、難解な第七巻の議論に即して分かり易く説明したのはシリリングの功績である。この巻では、無抑制 *ἀκρασία*、我慢強 *κατάρτησις*、抑制 *ἐγκράτεια* が、魂のロゴス部分と非ロゴス部分との間に生じる分裂の程度から説明される。1. 「無抑制」には、落着いて思量しなかつたために情念のままに導かれる「性急さ」と、思慮したにしても情念のままに守りおおせない「弱さ」に属する (1150b19)。これは自己の行態をプロアイレシスに対応させる力に欠けるひとである。2. 「抑制」は、自己の欲求が悪いという洞察を持つときロゴスの故にこれに従わないこと (1151b12) である。ただし、抑制力あるひとは、節制的なひとと違い、強烈なしかも悪しき欲情を有していることを前提しているが故に分裂的である (1146a10)。3. 「我慢強さ」は、抑制あるひとと同様にパトスには従わないが無抑制者と同様にパトスの主人たりえていない状態である。「耐えるというこ

とと打克つということでは、ちやうど負けないということと勝つということとの相違なるところに違っている」(1150a34)。つまり相對の要素のいずれもがイニシアティブを持たない状態である。シリリングは一步を進め、これら三つの行態様式は、感性的な快不快の領域におけるアレテー(節制)とカキア(放埒)との中間段階をなしていると指摘した。放埒は無抑制よりも最下層にある。放埒は自覺的なプロアイレシスによつて現下の快樂を追求するのに対し、無抑制は快樂を追求するものの、そのプロアイレシスはまだ善に向かつているだけましである。我慢強さと抑制は無抑制よりも上であり、プロアイレシスのみならず、全体としての態度も賞賛に値するが、兩者を比較すれば抑制の方が抵抗力よりも優先する。しかし、抑制もまだアレテーではなく、何か混合したものである(1150a36)。「節制」こそが、アレテーとして全人間としての本質完成であり、そこには人間本性の諸要素がアレテー段階でその調和的均衡、即ちメソテースを見出している(1105b28)。彼は、アリストテレスの徳と惡徳のトリアーデに対して三つの中間段階を挿入したわけである。「我慢強さ」が行態様式の連続において均衡点をなし、無抑制は惡徳の方向でこれよりも下、抑制はこれよりも上に位置する。しかし加えてシリリングはなおも歩を進め、これらの行態の枠外に人間以下の惡行と超人間的なアレテーを置き、カキアよりも反価値な段階と、人間的アレテーを超えて神に近い段階が存することを指摘している。前者はアブノーマルな病的獸性的惡行を示し(115a17)、道德的過失はもはや問題にならず、後者は動物以下とは反対に、英雄や神々にまで高められた態度を示し、人間を超えた徳である(1145a19)。かく見て来ると、メソテースといわれる「節制」がなぜアクロテースであるかが一層理解し易くなる。¹⁴⁾

ところで、アリストテレスは例えば、「勇氣」を臆病と無謀との「中」に配したが故に、メソテースが惡徳間の量的中立点にあるかのような観を抱かした。しかし、よく考えると、過少とされる臆病に対する善き反対極は、「慎重」であり、「大胆」は過超とされる無謀に対する善き反対極であると考えるならば、実は、「勇敢」とは価値論的次元において「慎重と大胆との中庸である」と言い表すこともできたはずである。各極にはもともと善い基本

的な態度があるが、ある傾向が他の傾向を押しのけて、一方的に支配するところに善が終わり、悪が始まる。むしろそうではなく、人間的行動のあらゆる方向は相互に補完され制限されてよくなる。メソテース理論の核心は、全人間本性の肯定にある、即ち、メソテースが両極のうちにある価値充実を総合的に統一しているところにある。アリストテレスのアレテーは実は「価値総合」に他ならない。以上のシリングの見解は、N・ハルトマンの解釈に従っている。ハルトマンに従えば、アレテーは個々の価値要素の決して一方的な高揚にのみ存せず、二つの実質的に対立する価値要素の内的な有機的結合にある複合的価値である。どの価値も一面的で無制限に自己の要素を貫徹しようとするならば、全人間的エートスの唯一僭主となる恐れがある。アレテーこそが、唯一の価値要素によつて一面的に支配されないようにする価値総合である。⁽¹⁵⁾

シリングによれば、価値総合の原理は、個々の領域において背反する価値の総合に関わるのみならず、既に総合されているもろもろのアレテーを統一的な全体像へ纏め上げることにも働く。この纏め上げの総仕上げが「幸福」エウダイモニア *εὐτυχία ἐνέργεια τῆς κατ' ἀρετὴν τελείαν* (1102a5)、即ち「完全な徳に従った魂の活動」と見なされる。幸福に関しては、観照的思惟活動が最も連続的にして純粹な快を保障するが故に、全ての活動の中で最高である。その他のアレテーに従った生活は、活動が行われる外的状況を前提しているが故に自己充足していないため、二番目の位置を占めるものではない(1178a8)。エウダイモニアは人間的なものの領域を超えており、人間である限りでなく、何か神的なものを担う限りで、そのようなひとは幸福に生活している。しかしながら、彼らも人間であり、他人と共に働く限り、アレテーに即した行為を選ぶ。従つて、エウダイモニアにも二つの対立的な価値契機があることになる。それは、倫理的アレテーとしては世界のうちにあり、知性的アレテーとしては彼岸へと超越してゆくことになる。ここに従来アリストテレス解釈の主要テーマをなしてきた、ソピアとプロネーシスとの優劣関係に関する彼なりの見解が示される。彼によれば、エウダイモニアは両契機を統合するが故に、「人間的善」

として人間のテロスに属するものの統括である。それは、人間存在一般の本質完成をうちに含むが故に、全倫理的範囲の価値頂点である。メソテースは、個々の領域において価値対立を総合によつて架橋すると同時に、闘争の世界を超越したヌースの世界へと高める。かかる世界の超克は、狭量な世界否定ではなく、世界における価値の普遍的肯定であることを強調している⁽¹⁶⁾。

このように、メソテースは価値論的方向において、価値総合として究極的には、最高善たるエウダイモニアにおいて完成を遂げるとしたハルトマンの方向とは逆に、ハイデッガーは、メソテースの本質を瞬間におけるカイロス *καιρός* という局面で問題にし、そこでのアレテーの特質を浮かび上がらせている。例えば、身体の強健に関心を抱く我々の行為において、多く活動しすぎる場合と、少なく活動しすぎる場合との両極端において、身体のアレテーは破壊される。アレテーは過超と過少とによつて破壊される。ただ中庸のみがそれを救い保つのである⁽¹⁷⁾ (*ὁ δὲ τῆς μεσότητος ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, 1104a26sq.*)。アレテーは、含まれた諸要素の洞察に基づいて各状況に反応する習慣的準備態勢である。倫理的アレテーは、「善」の洞察からのみならず、プロネーシスの実践的合理性を呼び出し保存する習慣的な感情的反応の情態性を言う。メソテース論は、一定のタイプの特殊な活動についてよりも、勝義にはこれらの活動の全体性と反応の習慣的パターンにおける効果に関わる。実に、アレテーは他者と共にある世界の状況の洞察において卓越性を発揮する。アリストテレスが、アレテーをメソテースとして、アレテーの「実体として」 *κατὰ τὴν οὐσίαν* メソテースを理解した^(1107a6) ことによつて、アレテーの存在規定はより鋭く捉えられる。

ハイデッガーによれば、メソテースという表現は、当時の古代ギリシア医学のメソンの由来するもので、人間の健康な状態をメソンとして捉え、これに医学の概念構成が定位していたが、この医学の根本規定を倫理学に転用した例は、初期の倫理問題には現れていない⁽¹⁷⁾ と言う。この意味でこの用語の哲学的精練はアリストテレスをもつて嚆矢となす。ハイデッガーは、医学との対応において、メソンの適中は「事態にとつての中」よりも、「我々にとつ

ての「中」の方が、より重大かつ困難な課題となることを指摘する。世界・内・存在に適合して、*ἐν*にして *ταῦτόν* *πάντων* (全てにおける同一なるもの) は存在しないことが問題である。「我々の存在にとつては、その時々々の状況 *Jewelling* *Zeit* に応じていかなる一回きりの絶対的規範も与えられない。問題なのは、人間の存在を、「中」を保持する適性へ変えることである。このことは *Augenblick* を掴まえること以外にはない。 *ὅτε [ἐν] καὶ ἐπ' οὐκ καὶ πρὸς οὐκ καὶ οὐ ἐνεναι καὶ ἐς δεῖ* (1106b21sq.) 「しかるべき時、事柄、ひと、目的、仕方で「中」を感得すること—筆者補記」が問題である。存在規定のこうした多様性に対して、「中」を保持することが肝要なのであつて、算術的あるいは幾何学的『中』ではない。配分・秩序(タクシス)としてのヘクシスの意味で、いま捉えられる『中』、即ち決定にとつて問題となる当のものの『配分されたあり方』 *Verteilsein* が肝要なのである。配分は決定そのものから出てくる事柄である。即ち、『中』は個々では固定して存在する特性ではなく、むしろ、世界の中でどう態度をとるかの仕事である」⁽¹⁸⁾。換言すれば、アレテーは「中」を指すものとして、瞬間の正しい配分、正しい把握に方向づけられている。「中」から眼を離さぬ決意をもつて状態に開かれているヘクシス、この意味で解さねばならない。

ここでハイデッガーは、どの註釈者も一様に引用する『デ・アニマ』(424a4sq.) で述べられているメンテースとしての「感覚」 *αἰσθησις* の解釈に言及してゐる⁽¹⁹⁾。 *Vernehmen* は *μετρίζον*、つまり相互を「際立たせうる」という性格を持つ。例えば、ある対象の色を見る場合、常に我々は多様な色彩の体系を明・暗の両極に従いながら識別しているのであつて、メンソンの活用にあつて精密に測定された特性が問題なのではない。メンテースとしてのアレテーは、こうした「際立たせ」の中で、今この瞬間、何がこの人間にとつて正しい配分であるかを示す力である。それ故に、 *Fertigkeit* (完備済み) としてのアレテーとはひとつの矛盾である。アレテーは、多様な状況を体験する中から行為による反復を通じて身につけた柔軟性をもつて特徴となすもので、 *Fertigkeit* では *Augenblick* に対して融通が利かない⁽²⁰⁾。こうした見解は後、法哲学においてもコーンのような「実存主義法哲学」に導入されたが、変化

する事物や相手との交渉において自己を柔軟に保つということは、一步間違うと「機會主義」に転化しかねない。ややもすれば恣意的な「決断」が、一回きりという実存主体の名の下に正当化される可能性も含む。従つて、アリストテレスが言うように、プロアイレシスは単純な自己決定ではなく、テロスから眼を離すわけではないし、カイロス（時宜）に応じた柔軟な判断といえども、その背後には長年かかつて反復され形成されたヘクシスに基づいていることが忘れられてはならないであらう。

註

- (1) EN. 1104a18, 1106b15, 1109a4. 尤もアリストテレスはこうした図式的な説明の不十分さも認めており、事情により「中」の欠如、ずれの存在がある場合を指摘している。例えば、(i) 悪意・破廉恥・嫉視といった情念、姦淫・窃盜・殺人といった行為などは直ちに劣悪性に結びついている (1107a8-15)。(ii) ある場合には、不足の側に立つところのものが、ある場合には、過超の側に立つものが、「中」に対して、より多くの対立を示す (1108b35-1109a5)。例えば、勇敢は無謀に対してよりも怯懦に対して、節制は無感覚よりも放埒に対して、より多く対立する。(iii) 知性的卓越性にはいかなる中庸もない。

- (2) アリストテレスの「中」は凡庸との連想イメージも働いてか、過去の研究は管見にしてあまり知らない。しかし、筆者が読んだ Theodore James Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (1969) は、アリストテレス以前のギリシア医学の生理学・心理学及びプラトンにおける生理学的理論における「適度」そしてアリストテレスの生理学及び心理学とそれに基礎された中庸論を学ぶ上で大いに便宜を得た。古代ギリシアの中庸論がその生理学的基礎を通じて、宇宙の形而上学的連関を有している指摘は大変興味深いものの、倫理学への言及は当然としても、政治理論にまで十分説き及んでいないのが残念である。Jan van der Meulen, *Aristoteles — die Mitte in seinem Denken*, 1951 は、「中」を機軸にアリストテレス体系全体を統一的に説明しようとする高度に抽象的な著述のせいか敬遠されている向きがあり、実践哲学について説くところも少なく、ほとんど他文献での引用が見受けられない。これに対し、Markos Vardakis, *Die Mesotethe des Aristoteles* (1984) は、全編アリストテレス中庸論の骨格を哲学的に描き、彼の政治学的手法を実証的に分析し、彼の中庸思想がその析出された方法論に裏付けられて、具体的に「正義論」や「政治学」に活かされていることを丹念に辿った労作であり、筆者は本稿の執筆に当たつて少なからぬ恩恵を受けている。その後、S.J. Salter, *Finding the Mean* (1990) が出版されたものの、そのタイトルを直接反映させるよ

りも、アリストテレスの目的論が現代の社会科学の中でいかにして可能であるかの方を主として問題にしている。

- (3) 『大学・中庸』(下) 島田虔次、中国古典選7、岩波書店、昭和五三年、四三頁参照。
- (4) Hermann Kschreuter, *MESOTEN bei und vor Aristoteles*, 1911, 「中庸」思想はアリストテレスの倫理学・政治学・美学・論理学以外にも、自然科学の諸著作・生命論・形而上学に見出されるのみでなく、アリストテレス以前の「格言」、叙事詩や抒情詩や劇を含む韻文、歴史記述や哲学・医学を含む散文にも見られることを、原典を引用して明らかにしている。
- (5) *Ibid.*, S. 10.
- (6) Herald Schilling, *Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 22) Tübingen, 1930, S. 8 ff.
- (7) Metaph. 1021b21 sqq.
- (8) Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie Textausgabe, S. 404, 432, 433 Anm.
- (9) EN. 1106a24-b7.
- (10) 岩田、前掲書「二一九頁。この岩田説に付言するなら、量の観点からするメソテース論の「対立」はいかなる性質のものであるかを確認することが肝要であろう。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第二巻第八章で、対立論の述語として *antikeleus* と *enantia* とを区分するが、『形而上学』(1055a38-b2) で前者に四種を分類し、*antiphasis* (矛盾) を含めている。しかしながら直線上に並んだ過超・中庸・過少は矛盾の関係にあるのではなく、*enantiosis* (反対) の関係にある。矛盾には中間は存在しないが、反対のものには中間は存しうる。両極相互の間には最大の非類似性が見られるものの、非連続を示す二者択一の矛盾関係は存せず、最も隔たっている「反対のもの」として理解されるのみで、その根底には両極間の連続が前提される (EN. 1106b32-35.)。
- (11) EN. 1106b19-22.
- (12) Schilling, *op. cit.*, S. 25.
- (13) *Ibid.*, S. 93-98.
- (14) 以上のアリストテレスの倫理的行態秩序の価値ヒエラルキーを資料から形相まで上昇する順序に並べると次頁下図のように図式化できるのであろうか。
- (15) 「価値総合としてのメソテース」に於て Nikolai Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1962 S. 523 ff.
- (16) Schilling, *op. cit.*, S. 98-101.

(17) Heidegger, *op. cit.*, S.185.

(18) *Ibid.*, S.186f. ハイデッガーのこうした解釈を東洋に求めれば、「君子の中庸は、君子にして時中す」(『中庸』第二章)が呼応するであろうか。前掲書の島田注釈によれば、「時中」というのは、元来「中」というものは定体が無い。即ち一定の実体があるのでなく、中江藤樹や熊沢蕃山がうに言えは、「時・処・位」に依じて定まるのである(四・五頁)。

(19) *Ibid.*, S.187-191. *De Anima*, 424a4sq. cf. E. H. Olmsted, The „Moral Sense“ Aspect of Aristotle's Ethical Theory, in: *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Christian Mueller-Goldingen, Olms Studien, 1988, S.59-78. 本論文は「メンテリスを『デ・アニマ』の知覚論と『ニコマコス倫理学』の定義において関連づけることを目指しており(S.59)」、「有徳なひとは善への感情的知性的反応を持ち、正しい行為へと集中する傾向をその感情・意欲・志向に基づいて有する」として、「徳に特徴的な感情的バランスの達成に知性のレベルで貢献するものをも含めるとき」(S.72)「個別的状态の中でも普遍的側面を見失わない moral sense を考える」と肯定している。

(20) *Ibid.*, S.190.

二 アリストテレスにおける「思慮」の概念

「思慮」は手段に関わる働きかそれとも目的にも関わる働きかは、これまたアリストテレス実践哲学における大きな論争問題となってきたが、その中でも有名な論争を代表している著作は、Julius Walser に対する非難で埋め尽くされた Teichmüller, *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*

εὐδαιμονία: ἡρωικὴ τις ἀρετὴ (至福)

人間的なものを超越

μεσότης: σωφροσύνη (中庸=節制)

ἐγκράτεια (抑制)

κρατεία (我慢強さ)

ἀκρασία (無抑制)

ἀκολασία (放埒)

κακία (悪徳)

ἀναισθησία (無感覚)

人間的なもの以下

θηριότης (獣性)

(1879)であろう。彼は、論駁の途中で挿入的に、アリストテレスの「中」概念が形而上学的基礎を有しているのと同様、「思慮」もまた広範な理解のうちにあつたことを説明している。彼は、アリストテレスの全著作を渉猟して、「思慮」をいわばその質料的基礎から、即ち、全体的自然、生理学的側面、心理学的側面からも説明している。これは「思慮」概念の奥行きを深さを顕にした興味深い研究で、我々の馴染みの倫理的・政治的含意を後で探る前段階として、やや長くなるが重要と思われる点に触れておこう。

タイヒミュラーによれば、アリストテレスは世界の一般的考察から出発して、自然の被造物のうちに、倫理的概念の基礎となる大きな差異を見出した。一部の被造物は全く固定的に造られているが、他は、自然は完全には造っておらず、そのために補習が個体から生じることを要求した。そこで個体は生存維持、自然目的の完成を配慮せねばならない。自然は、個々の被造物に、そのような援助を提供しうる力を付備させねばならない。このようにして、自然はこの素質においてその *Providenz* 「将来へ備える視」(*prohairesis*)を働かす。アリストテレスは被造物の全活動を、生育するものの自己保存と、そのできるだけ完全な働きを目指す限り、*phronesis* (思慮)と名づける。彼は、この名称を、対応する人間活動からとって、動物にも拡張する。彼は、本能的知恵と自由に遂行される活動との大きな差異を知りながらも、目標と使命とは同じであるが故に、自然的徳をも、自由な倫理的徳と同じ名称をもって呼ぶ。このことによつて、ひとが人間の活動を全自然観察の枠内で捉えるとき、より大きな視点が顕になる。例えば、自然は、生まれたもののために配慮する感官を保障しようとする。劣つた存在者のためには、抱卵を、そして、より実践的思慮を示すもののためには養育と社会的愛を。アリストテレスはここでプロネーシスの意味を四段階に区別するが(*De anim. gener.* III.2)、そのうちの最高が「親愛」*philia*である。人間の場合は、ポリスや国制の基礎をなし、個体的側面では、高貴な自愛(欲望の働きである「利己心」と区別される)をなす。「自愛」はプロ

ネーシスの感覚の働きである。「善きひと」は実践理性に従って生きるが故に、自己自身を愛する。「親愛」*φιλία* は本性的に親と子の間に存在し、それも人間においてだけでなく鳥獣にも見られる(E.N. 1162)。愛は諸国を統合し、立法者は正義よりも愛を求めようとする。友の間では正義は不要であるが、単に正しい人々の間では愛も必要となる。愛は維持のために必要であるだけでなく、それ自体が倫理的・美的生活の一部なのである。つまり、アリストテレスはプロネーシスと人間愛と真の自愛とをひとつの概念へ取り纏め、自然の創造活動の補充として説明したわけである。自然は、個体に、配慮する感覚 *αἰσθησις* を植え込み、これが最高の被造物ではプロネーシスとなり、あらゆるその段階で、現存するものの維持や可能な完成に仕える。人間の場合、プロネーシスは自然的生得のものでなく、教育と経験とによつて形成される素質であるにも拘らず、この同じ徳は自然的徳として、動物のもとに見出され、ひとは、自己の生命のために配慮する力 *δύναμις προνοητικῆς* を獣類にさえ帰属せしめる(E.N. 1141a28)。この獣類がより多くの思慮を所有するほど、この力の働きもより明らかとなる。ところで人間の場合、最高の程度においてそれが現れる(Oecon. 1345b)。尤も、プロニモスのしるしはあらゆる動物のもとに見出されはするものの、この徳は倫理的でなく、自然的なので欠陥を交えて見出される。アリストテレスは、このようにプロネーシスが自然全体というより大きな連関のうちに、その位置を占めていることを述べた後、また思考する原理とも全く異なつた器官に属していることを説明するために、「実践理性」のための質料的基礎を探索し、昆虫類が多くの有血動物よりも *φρονιμώτεροι* であるのを超え、感覚的認識の座としての心臓を有する人間こそが、あらゆる生物の中で *φρονιμώτατος* であると述べている。心臓は原理であるために身体の中で適切な中心の座を占めている。「中」は常に統一であり、あらゆる方面に向かつて等しく距離を持つている。最も尊貴なものは最も尊貴な座にあり、それ故に心臓は支配の座を獲得したのである。アリストテレスは全感性的生と実践理性が肉質の心臓に座していることを、身体全体の仕切りにあつて、冷暖乾湿を調節することにより心臓を保護する横隔膜の機能から、合目

的に説明しようとしている。実践理性は、かくして、感覚器官に、しかも、全てがそこに集中する心臓に結びつくことによって、欲望・運動能力や感性に連動する能力と見なされる⁽¹⁾。

以上長々とタイヒミュラーの「実践理性」即ちプロネーシスの説を約述したのは、プロネーシスの概念が、アリストテレスにおいては広い意味を持つているということが、最近の議論で忘れられているからである。現代の自然科学の知識に従う暗黙の習慣が、我々にこの方面への目配りを怠らせるのは無理からぬところもあるが、思想的な関心からすれば、アナロジが彼の重要な原理の発見術であることを考えるとき、彼の視点の深さに驚きを覚える。ポリスにもプロネーシスにも比較級と最大級の形容詞が用いられるとき、人間は自然界における最高の存在者である面と、自然界の一員である面との両側面が、一望のもとに収められていることに気づく。換言すれば、生きとし生けるもののデュナミスあるいはヒューレーとしての共通の基体は「配慮」である。しかしなかならず、人間の身体的・精神的「配慮」は、存在者系列の上昇に伴い、プロネーシスの精微さへ達し、個体からポリスへと自愛を広げることにより、より完全な「善美」の達成に向かってゆくと、考えられたのである。

タイヒミュラーのプロネーシス論が、その生理学的基礎から説き起こされているのに対し、同じくアリストテレス哲学の全広袤を踏まえ、その宇宙論に不可避的に纏綿する「偶然」の契機から、換言すれば、質料を支配すべき「神の無力」から人間固有のプロネーシスの人間学的意義を説いたのがフランスのアリストテレス学者 P. Aubenque である。アリストテレスのプロネーシス論に入る前にもうひとつ彼の特異の議論を見、その理解への助走に代えよう。

アリストテレスは倫理的徳を記述する際、そのつと注意深く状況に言及している。状況が与えられていないところでは、徳が開花するいかなる理由もないからである。従って、状況の中で行為する際に現れる徳、例えば、正

義・勇敢・寛厚・節制といった徳を神々に帰するのは滑稽な話になろう。神々は、人間が対立をもつて象徴せねばならぬ世界に住んでいないからである (EN. 1178b5-18)。そこで人間が行為する地平は「それ以外の仕方でもありうる」 *τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*⁽¹⁾。この地平の特殊さに応じて各特殊的徳が成立するのに対し、その他の徳の課題を規定する指導的徳がある。それは、指定されたところに位置づけられた徳ではなく、諸状況を熟思して判断する。そのためには、より普遍的な地平の広袤に立つて働きうるのではなくてはならない。この点で「思慮の理論は、偶然性の存在論に固く結ばれている」⁽²⁾。

オーバンクは『ニコマコス倫理学』で最終的に与えられる「思慮」の説明が『エウデモス倫理学』での「偶然性」の理解と異なっていることを前もって指摘する。『エウデモス倫理学』(EE. 1247a14)では「幸運」 *eutychia* の研究に焦点が絞られているが、それによれば結局は「偶然とは自ら動かされることなくして万物を動かす原因の原因、即ち神に対する我々の無知」に与えられた名称でしかない。⁽³⁾ 神性は、我々に存在を与え、以後は手を引いて我々に自由な性向を委ねるのでなく、各場合において、その性向を押し促す。とすれば、我々の思惟・熟慮の端緒は我々自身にはなく、代わって我々のうちの神的なものが感覚において一切を動かす (1248a18-27) ことになる。

こうした意味で我々の存在は根源的に偶然の下に置かれている。ところが世の中には「幸運な人間」がいる。彼らも、その幸運を自己自身の知性や思量の能力に負っているのではなく、それ以上に既に端緒として与えられているが故に、それらは不要となる。つまり、神はその選んだ人々のみを直に鼓吹するのに対し、その他の人々は辛い思量の忍耐へ引き渡されていることになる。かくて「思慮の徳は、幸運なひとが神から直に受け取る善きものを、思量という迂回によって、再発見しようと努める代用物に他ならない」⁽⁴⁾。真なる原因に対する我々の無知の名称たる偶然が全てを支配するとき、思慮にはもはや積極的な予見の能力の意義が無くなる。しかし、偶然の生起が不定的、無規定であるのは、それについて学知を持ちえない類の原因に由来するというよりも、事柄そのものの客観的本性

によるのではなからうか。こう翻つて考えると、我々にとつて無規定なものは、それ自体において、そうなのであつて、神にとつてもそうであるということを認めざるをえなくなる。このとき、神は万物を直接動かさえず、介入を必要とするしるしを与えることになり、人間は神に従順な機関としてでなく、神に代わつて自分の固有な生活に従つて生きるようになる。「従つて幸運の欠如は悪運を背負い込むことを意味しない、むしろ人間的行為に好都合な無規定性を意味することになる」⁽⁵⁾。この偶然的客観的無規定性によつて、人間のイニシアティヴを説明するのが『ニコマコス倫理学』で達した基本的立脚点である。これは、どちらかというと、神的摂理の伝統的觀念を拒否するヒューマニズム的思考に近い立場に立つと言える。この点で、アリストテレスは、神々によつて偶然のいたづらに人間が翻弄されているという民衆の通念から距離を保つ。世界の無規定性は、人間に、我々がいつでも形相を与えうる可塑性を発見させてくれる。ただアリストテレスの悲劇は残る。なぜなら、存在論的な意味で、人間と幸福とを隔てる距離は狭まるが、除去されはしない。「人間は己の固有な生の主人ではなく、基本的な偶然のもとに置かれている。アリストテレスは悲劇を抑えたにも拘らず、全面的には排除していない。その差は、*oí polloi* と *pántes, ós éni tò polù* と *ái'* つまり、可能な善と絶対的な善、我々の努力の観点と接近しえぬモデルのそれとの相違に基づく」⁽⁶⁾。神の摂理の制限は、しかし、世界の運命的支配を主張し、人間による変革の努力を無駄として世界への無関心を装い、情念の平静を希求するストア派的諦念とは異なり、アリストテレスの人間は世界に対する無関心を装うことができない。運命主義は無策へ導き、怠惰は人間の本性に反する。「偶然が惡の源であるとき、それは善の観点から人間的イニシアティヴを可能にする。無規定性は宇宙的理性の無力のしるしであり、合理的行為への序曲となる」。「自然はそれがそうでありうるもの全てではなく、それを建て直す可能性を残している。人間はその欲求を変えるよりも世界の秩序を変えるよう招致されているとき、アリストテレスは合理的欲求を斟酌している」⁽⁷⁾。こうしたオーバニクの説明では、アリストテレスによるテクネーとプラクシスとの厳格な区別が十分

に見えてこないが、アリストテレスの「思慮」は、曖昧な未来を突き抜けんとする予見であり、個人を危険から守る予見であることへの強調に繋がる。オーバンクはむしろ「知」の欠陥に人間の積極的意義を見出しうることの長所を強調したかったのであろう。「アリストテレスにとつて、人間を知らず引き離し、やむをえず思慮の規則に従つて行為するよう要求するものは、人間の固有な不完全であるだけでなく、世界の未完成である」⁽⁸⁾。却つて不変的なものの知は、一切が生成し消滅する世界の中では我々の助けにならない。「もし世界が完全であつたら、そこには為すべき何ものも無くなろう。人間がアレテーを実現するのは、まさにこの行為においてであつて、不変性においてではない。知は我々を選択から解放することによつて制作からそらせる。しかし、人間は可変界を遂に認識することはないので、思慮と選択に直面する。思慮は曖昧な世界（その未完性が人間の自由を招くのだが）において思量に専念する人間の徳である」⁽⁹⁾。かくて、必然的なものの知たる形而上学の終わりから倫理学が始まる。ここに、ソクラテス・プラトンの倫理学と袂を分かつアリストテレスの獨創性が窺える。

アリストテレスの考えに従えば、人間は、神が持ち込むことのできなかつた善のいくばくかを、月下の世界で実現する。人間はその死すべき制約のもとで、それにも拘らず、完成しうるものを完成するよう招かれている。「限界内での無限、制限内での進歩、絶対的懸隔にある神への類似の努力、模倣しえぬ超越への模倣」⁽¹⁰⁾——人間は中間者である。「アリストテレスを啓蒙家とするのは、彼のうちにある宗教性を無視することになり、彼を悲劇家とするのは人間への信頼を無視することになる」⁽¹¹⁾と要約するオーバンクのこの寸言は巧みに正鵠を得ている。「行為を無効にする絶対知と、行為を不可能にするカオスの知覚との中途にあつて、思慮は、人間的行為の危険とチャンスとを提示する」⁽¹²⁾。

それでは、いよいよ肝腎の「思慮」とは何かを問うときが来たようである。この問題は甚だ多岐にわたるが、『ニコマコス倫理学』第六卷第五章から第一三章まで、その本質・構造・機能・附従するもの・反対のものに関し

て詳しい分析がある。我々は再びハイデッガーの注釈を手引きに、その理解に努めよう。まず次の冒頭の言葉に注目することから始める。アリストテレスは「思慮」即ちプロネーシスを考えるに当たっては、「思慮あるひと」即ちプロネーシスと呼ばれるひとの特徴を探することによつて理解できるとし、その特徴は「自分にとつてのいいことがら・ためになることがらに關して立派な仕方」「思量しうる」ということにある。それも決して部分的な仕方ではなく、どのようなものごとが健康とか体力にいいかといったことについてではなく、およそ全般的な仕方、どのようなものごとが『よく生きる』ということのためにいいか、についてなのである⁽¹³⁾。この文章は次の二点の問いを喚起する。その第一は、「思慮あるひと」は、自分にとつて功益あることを思量するのに長けたひとだとすれば、自己中心主義者に近いのではあるまいか。その第二は、「思慮」の本質を尋ねることは、他の学と異なり、善く生きんとするために善く思惟する人間の自己存在に對する、最深の関心を代弁するものではないかという問いである。第一の問いは、アリストテレスの完全な思惟形態が「自己充足」であることから説明できる。自己充足とは他者の助力あるいは迂回を一切要しないという意味で、その最も完全な姿が神である。思慮も純粹な自己關係活動であればあるほど、神的理想に近づく。ここには別段、利己主義の意味は入っていない。實際、彼は、友人を第二の自己と呼び、わがポリスの幸福を願うことは、単に自分自身の幸福を願うことよりも優れたことであると揚言している⁽¹⁴⁾。第二の問いは、ハイデッガーの現存在の本質への問いに連關する⁽¹⁵⁾。そこで我々は後者の問いに主眼を置いて、アリストテレスにおけるプロネーシス研究は、人間存在の核心に触れる問いであるとして、それをハイデッガーが検討した著作 *Platon: Sophistes* を手がかりに、その理解を深めてゆこう。

本書ではプロネーシスが中心に取り扱われているのではなく、真理への問いの予備作業として位置づけられているに過ぎない。しかし現存在の存在を顯にする *áinthen* 関心に導かれている彼にとつて、ソ피아(智慧)との對比においてプロネーシスを論ずることは絶好のテーマに見えたに相違ない。アレテーウエイン、即ち存在者の存在

の蔽いを取り去り明るみに出すことは、プロネーシスの場合、他の知性的アレテーと異なり、*ἡσυχία* (人間にとって最善のもの) の追求に定位して行われるところに特徴を有するとされる。この「プラクトン」が、人間の実践の始まり (アルケー) にして終わり (テロス) なのである。ハイデッグがによれば、このプラクトンの実現において現存在の本質が露開されてくる (自己が本来的自己に到達する) のを助けるのが、プロネーシスである。もつと正確に言えば、プロネーシスは、理論的対象として他に存在者を主題とするわけではない。善を追求し、発見する自己自身のプラクシス自体が主題なのである。「プロネーシスのテーマのなかには自分自身が一緒に入っている」。「プロネーシスの対象はプラクシスであり、人間的現存在自体である」。「プロネーシスは自分が発見すべき存在者の間に共に現れている」⁽¹⁶⁾のである。尤も、プロネーシスによる正しい決定に至るためには「時間」*χρόνος* が必要である。なぜならそのためには長い生活体験を要するからである。これに比べれば数学は若者でも携わることが出来る。それというのも数学には「具体的状況の知」*γνώσις κατ' ἐκκαστα* は不要だからである。多くの時を経ることは老人の成熟に保留される。⁽¹⁷⁾ここでハイデッグは、「思慮」がその本来的な働き場とする重要な「究極の個別的状態」*τὰ ἐκκαστα* に言及した。現存在が具体的状況において行為の正しい方向を定めるには「誰が」「何のため」「どのようにして」「いつ」「誰と」といった様々な契機の知が必要である。プロネーシスは無関心の地点から態度をとるわけではない。完全な行為となるべく目標を選択するために *Durchsprechen* (とことんまで話し合う) ことが、プロネーシスに属する。「選択すべき目標」*προαίρετον* から見れば、行為の具体的状況は、まだ蔽われていて「模索状態」*ἔντροπενον* にある。それ故に、行為の端緒アルケーから見て、さしあたって、まだ蔽われている行為の具体的状態を明るみへ出し、行為を透視できるようにしてやるのが肝要になる。この蔽いを取り除くことがプロネーシスの仕事なのである。⁽¹⁸⁾

ところで技術の場合、テロスは建築者自身ではなく、その外側に立つ家であるのに対し、プラクシスのテロス

は、行為そのもの、それも「善き行ふ」*eupragēia*でなければならぬ。行為は正しい仕方で行われることが肝要で、当然、プロネーシスは「善い」*eu*の性格を持たねばならない。従つて、「思量」*bouleuein*も*eu*の性格を持たねばならない。ここより「善き思量」*eu boulaia*がプロネーシスの核心を占めてくることになる。ところで、行為のアルケーが「悪」であつても具体的状況の中での徹底的な話し合いが、「善き思量」であつたりすることもあれば、逆にテロスは「善」であつても、思量が軽率であつたりする場合もある。しかしながら、これらいずれの場合も「善き思量」エウブーリアとは呼ばれない。「エウブーリアには善をテロスに立てるのみならず、その一步の歩みにも善であることが属している」⁽¹⁹⁾。アリストテレス自身の言葉を引用すれば、「かくして『思慮ある』と言われるひとびとには『よく思量した』ということが属するならば、『思量の巧者』(エウブーリア)とは、その真なる把握が『思慮』であるとき、そうした目的に対する有用なだてを見出すについての『正しさ』でなくてはならない」⁽²⁰⁾。

エウブーリアは探求であるが故に、探求が終わりに達しているエピステーメとも異なり、長々とした思量を要するので、一撃の下に行爲を生み出す「勘」*epitrochia*でもなく、また推理の中間過程をとばして無意識のうちに迅速に結論へ到達しうる「慧敏」*agylia*でもないし、論理的真偽に正しさが問われるドクサと違い、倫理上の善悪*eu*か*kakos*に関わる。ドクサには一応のかくかくしかじかの「立言」*phasis*が既にあり、何かを探求しているわけではない。本来的プロネーシスとしてのエウブーリアは以上のような働きに本領を有する。思量は単なる記述の意味で、現前するものを考察することではなく、まだ現前していないものをこれから発見するという意味で解される。ただし、*epitrochia*は盲目的な探求ではなく、アルケーとテロスへの定位を最初から持つてゐる。こうして、全状況を見回した思量の挙句、行為に踏み切るに当たつて、正しく目的を方向づける*logos*が、共にプロアイレーシスに含まれていなければならない。このようなSprechenの一連の流れが*synlogismos*と呼ばれ、認識的

推論と異なる実践的推論の特徴を与えているのである。⁽²¹⁾

ともあれプロネーシスにとって決定的なことは、行為に定位していることであり、行為の対象は全て、「その時々状況性」[jewelikeit]を有する存在者に属していた。即ち、*πρακτικόν* は結局、*ἐπὶ τὸν νοῦν* 即ち思量の最終段階に現れる具体的なものである。この把握はもはや推論を事とする *λογος* の仕事ではなく、「直知」*νοῦς* の仕事に属する。そして他ならぬプロネーシスは、ソピアと並び一種独特のヌースを兼備しているのである。アリストテレスによれば、ヌースは反対の方向で究極的なものを把握する。即ち、最初に来る諸定義に関わるが、また最終的な個にも関わる。「ヌースは、即ち、それが『論証』にたずさわる場合にあっては、もろもろの不動な最初にくる諸定義に関わるのであるし、またそれが実践的なそれになすさわる場合にあっては、最終的な『他の仕方であることも可能な』個別にかかわり、従つてまた小前提にもかかわる。まことに、こうした個別が端緒をなして『目的とされるもの』*τὸ οὐ ἐπὶ πρῶτον* も形成されるのである。個別的なものからして一般的なものに到達されるわけであるから——。われわれは、それゆえ、こうした、もろもろの個別的なるものを認識する知覚を持たなくてはならないのであつて、このような知覚を行なうのが、すなわち、ヌースのはたらきにはかならない」。⁽²²⁾ 図形の分析が行き止まる最終が三角形であることを我々は一撃の下に理解する。それと同じように、考察が終わりに達する仕方において思量が止まり、それ以上に進まないとき、ここにプロネーシスにおける直知が存する、とハイデッガーは言う。この段階では、我々からの語りかけを要せず、事物が自分から語つてくる *φανερῶν* である。⁽²³⁾ 尤も、思量が停止するこの「知覚」は数学的知覚の純粋さには劣る。プロネーシスの *hinschen* は実践的であるだけに単純な *hinschen* でなく、*unsichtig* なそれであり、⁽²⁴⁾ 正しい把握される対象は *συμφέρον* の性格を持つよう *ὀρθότης* に導かれていなければならないからである。

かくして最後に厄介な解釈問題に逢着する。ソピアはヌースと共にエビステーメを有するが、プロネーシスも

ヌースと共にロゴスを持つとされるとき、いずれも、アルケーに関係している点では、存在者自身の開示の最高の可能性を持っている。では、いずれの徳が優越するのであるかという伝統的な論争がある。ハイデッガーはこの問題については次のような理解を示している。彼はまず、共通の「ヌース」を分かち基準として「時間」に注目する。それは、前者が「永遠なるもの」、後者が「瞬間的なもの」(そのつと変わりうるもの)の把握に携わるところに見出される。両者を比較するなら、「プロネーシスにとつて善は、善きひとにしか示されない」。従つて、「プロネーシスのアレテーウエインの可能性は、遂行者がその存在において既に善いということによつて制約されている」。それ故に、「プロネーシスはその正しい遂行の可能性に関して、善きひとによつて遂行されることに依拠している限り、それ自体自立的とはいえない」。「プロネーシスはあらゆる人間の行為を指導しはするが、別のもの、即ち行為になお依拠している」。これに対して、「観想」*θεωρεῖν*は、医学*iatrikḗ*のように何か目的を持っているのでなく、そこに生きる者によつてそのものとして遂行される。この意味でソ피아は、恒常不変のものの下に自己を保持している純粋な思惟 $\nu\omicron\epsilon\omicron\varsigma$ であり、生成と消滅とは関わりのない自立的ものである点で、プロネーシスを凌駕すると結論する。プロネーシスは、ソ피아に向かつてではなく、その実現のために「命令を発する」のである。ソ피아は、医学が健康を生み出すようにではなく、健康が健康を生み出すように幸福を生み出すのに対し、プロネーシスは幸福実現のために、何を為し、何を為してはならぬかを命令する。従つて、その働きは、健康のための医学に対応するに過ぎないと論じ、トマスの線上に乗る伝統的解釈に落ち着いている。この解釈(ソ피아を健康に、プロネーシスを医学に対応させる)に反対の論文もあるが、本稿の目的を離れてしまうのでこれ以上立ち入らず、問題の所在の指摘にとどめておき、プロネーシスの法論及び政治学における展開を見る上で必要な概観を得ることに満足しよう。⁽²⁵⁾

註

(1) Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III, Teilcmüller, *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha, 1879, S. 127-142. ちなみに、プロネーシスが、生命の「配慮」の働きとして特定されるのは、ハイデッガーが現存在の実存論的本質を『存在と時間』の「クレーラ神話」(S. 197f.)を用いて *Sorge* として特徴づけようとしたのに呼応しているように思われないであろうか。またプロネーシス、即ち *Sorge* の範囲を、ハイデッガーを超え、生命一般にも拡大している宇宙論的な見解は、ハンス・ヨナスの「有機体の哲学」の基本構想を連想させないであろうか。そして、心臓が身体の「中」にあることから帰結する機能は、これに「座する」人間の魂部分、すなわちプロネーシスに、もろもろの情念や行動に対する「中心的」「統合的」機能を配当せしめることを予想させないであろうか。

尤も、Josef Pieper はその「思慮論」でプロネーシスを、*Klugheit* 即ち賢さや、*prudence*、不安のために熟考される自己保存、自利を図る自分自身のための配慮として訳すのは、正義すらこれに基づくといわれる高貴な性格にふさわしくないと断じている (vgl. S. 13)。

アリストテレス自身は「実際、人々は自分自身にとつての善を求めるものなのであり、またそうするのが当然だと考えている。このような考えに基づいて、だからこの種の人々をもつて思慮あるひととなすとき事態も生じているのである。ほんとうはしかし、おもうに、自分一個の『よく』ということも、家政を離れて、また国のあり方というものを離れてはありえないのである」と明言してゐる (EN. 1142a7-10)。

(2) P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 65.

(3) *Ibid.*, p. 72. これに対し『自然学』第二巻では、偶然は二つの系列の遭遇ではなく、何らかの因果性の関係と人間の関心との遭遇であると説明されるが、しかし、こうした偶然の観念は因果の鎖列に何の欠陥をも持ち込むものではないから、実際には自然的過程に何ものをも付加も控除もしない。偶然とは人間的目的性を、これとは無縁な因果関係に投影したもので、むしろ決定主義の色彩が強い。これに対し、他方で別の偶然観も提示しており、原因自体は決定されているが、付帯的原因是は未完であることから、偶然は、ある事柄の可能な付帯性の不定性が、そこから帰結することもあるもろもろの結びつきを予見しにくくしている世界とも説明される (196b27-29)。

(4) *Ibid.*, p. 74.

(5) *Ibid.*, p. 75.

- (6) *Ibid.*, p. 84.
- (7) *Ibid.*, p. 88.
- (8) *Ibid.*, p. 90.
- (9) *Ibid.*, p. 95.
- (10) *Ibid.*, p. 174.
- (11) *Ibid.*, p. 176.
- (12) *Ibid.*, p. 177. このオーバンクの説は、次の二点の問題意識から発していることを付言しておく。(i) プロネーシスは、他の古い著作ではエビステーマ(普遍的なものや超感覚的なものを捉える)や哲学的知と同格視されていたのに対し、『ニコマコス倫理学』では、個別的なものの周囲の状況に応じて可変的な知と理解されるに至った。もはや第一級とは言えない地位に落ちたこの「思慮」の意義をいかに正当化するかが肝要となる。(ii) 大部分の解釈者達は「思慮」に主知主義的類型を投影したり(スコラ学者達)、あるいは原理なき経験主義の例に身を置いたりしているが、この二者択一について語ることは、なぜアリストテレスが徳を知にかからしめており、もしそうならどのような知かを問題としない限り、何の意味をも持たない。「思慮」の問題は形而上学の問題に取り組まない限り解決できない。以上の発想に端を発している (*Ibid.*, p. 7-9, 27-30)。
- (13) EN. 1140a25-28.
- (14) 坂下浩司『アリストテレスの形而上学——自然学と倫理学の基礎——』岩波書店、二〇〇二年、一五四—一五七頁参照。なお、トマス『神学大全』での答えは、自己固有の善は共同善に依存するという視点から答えられている。『神学大全』17、小沢孝訳、創文社、二一四—二一七頁参照。
- (15) Paul Schuchman, *op. cit.*, S. 16, 26f. 本書は「アリストテレスのプロネーシスは、人間が自己自身の存在に対して抱く特殊な関心を自分自身の言葉で考えようとする西洋哲学の最初の純正な試み」であるとする。これは、ハイデッガーの現存在分析が、アリストテレスのプロネーシス解釈と並行した意義を有すると見ているからに他ならない。本書によれば、プロネーシスは、「善」に関するア・プリオリな超越論的地平を構成するもので、その中で経験的な制限された善を常に問いと批判に服せしめつつ、人間存在の超越を可能にするものと解される (vgl. S. 121)。
- (16) Heidegger, *Platon: Sophistes*, Bd. 19, Vittorio Klostermann, 1992, S. 143.
- (17) *Ibid.*, S. 140.
- (18) *Ibid.*, S. 148.

(19) *Ibid.*, S.154f.

(20) EN.1142b31 sqq. 思慮が目的に関わる徳であるか、その実現に資する手段に関わる働きで卓越性を発揮するのは、ヴァルター・タイヒミュラー論争から長い歴史を有する。この問題となった原文は以下のとおり。

Εἰ δὴ τῶν θεωρητικῶν τὸ εὖ βεβουλευσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἀν ἀθρόης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀνήκει πρόκλησις ἐστίν.

関係代名詞 *οὗ* の先行詞が、*τὸ τέλος* にかかると、それとも *τὸ συμφέρον* にかけて読むのかで、別様に解釈される。この論争は今日、アリストテレス全体の思想から見ても、各文章の断片を拾い集めても、*τὸ τέλος* にかけて読むのが定説となっているようである。正確に言えば、プロネーシスは目的・手段連関の正しい把握に関わる徳である。ハイデッガーもこの線に沿っており、*πρόκλησις* に含まれる *προ* の意味が「既にある」ものを予想していることから論定できると考えている (*Ibid.*, S.155f.)。

(21) ここよりある論者は「実践的推論が人間的現存在の根本体制としての思慮に属すること」「推論」とは形式的三段論法でなく、人間の自己形成の仕方であると見て、自然目的論とも制作目的論とも異なる独自の領域を画定しようとした。即ち「幸福な現存在は、ひとがそのような現存在の概念を彼の実践的推論の根底に置き、推論された行いをもって、この概念に対応する目的規定を達成することによって、自己自身に与える人間的形態である」とした。Anselm Müller, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, 1982, S.206.

(22) EN.1143a35 sqq.

(23) Heidegger, *op. cit.*, S.161.

(24) *Ibid.*, S.162f.

(25) *Ibid.*, S.164-171. ソビアとプロネーシスとの優越関係については殆どの者がソビア優位説に加担している。ソビアを健康に、プロネーシスを医療にそれぞれ対応させ、自然的 *τοῦτον* と技巧的 *τοῦτο* との差を見て前者の自立性を優れたものと見るのがその一端の理由となっている。わが国だけ見れば例えば、岩田、前掲書、四一四-四一九頁、坂下、前掲書、一六二-一六八頁、桑子敏雄『エネルゲイア』東京大学出版会、一九九三年、二四九-二五二頁。しかし、ソビアは「世の役に立たないこと」をたぐさん知っているとされるが、プロニモスも「立派な人柄」が本義なので、効用能力の卓越において評価されているのではないとし、従来の並行関係を批判し、両者共に「健康」の方に比論されると説く論もある。実際、アリストテレスは、どちらも「幸福」ととして最高の善であるとしているからである。Sung-Tak Pan, *Zur phänomenologischen Interpretation der praktisch-politischen*

Urteilsfähigkeit (Aristoteles, Kant, Husserl), Wuppertal, 1996. この論文によれば、テオーリアの独立性とプラクシスの非独立性を対比すれば、「実践哲学」とは形容矛盾になってしまう。論者は実践哲学の主権的領域を確保するためにソピアのプロネーシスに対する優越の解釈を批判し、両者の間に目的・手段関係は成立しないことを証明する必要があった。論者は、ハイデッガー、ラッサム、トマスの權威的解釈に挑戦し、前述の並行的理解が、全くのテキストの誤読によるものであることを詳論している(S.45f.54)。しかし、アリストテレスの明文があるにも拘らず、この解釈は、「まず実践哲学ありき」が至上命令となつて、導かれているように思われる。価値の位階秩序は、カイロスにおいては適用の優先順位を変えることを妨げるものではないということを押えておけばこの問題は解消するのではなからうか。また、価値的に優越している観想の善はきわめて高いため、それにあやかるところを勧めはするが、そのことに向けて全面的に結合体としての思慮的生活を服従せしめることまでアリストテレスは要求してはいない。